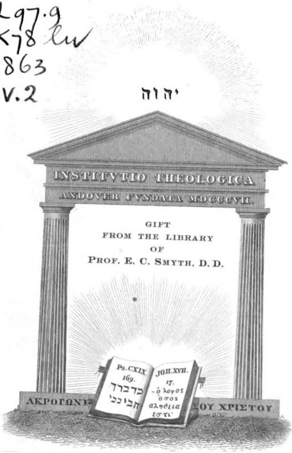
LUTHERS THEOLOGIE IN IHRER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG UND IHREM...

Julius Köstlin

Digitized by Google

608.2
L97.9
K78 lw
1863
V.2



ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
MDCCCCX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Digitized by Google

Luthers Theologie

in

ihrer geschichtlichen Entwicklung

und

ihrem inneren Zusammenhange

dargestellt

von

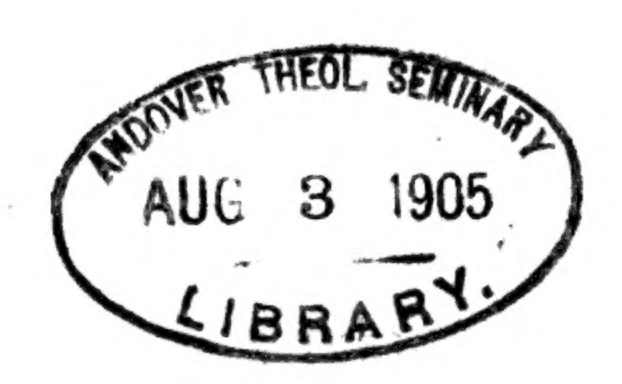
Julius Köstlin,

Dr. der Phil. und Theol., ord. Prof. der Theol. in Breslau.

Zweiter Band.

Stuttgart, 1863.

Druck und Verlag von J. F. Steinkopf.



56,689

Digitized by Google

608.2
L97.9
K78lu
1863
v.2

Drittes Buch.

Hauptmomente weiteren Fortschritts in Luthers Lehre seit dem Aufenthalt auf der Wartburg:

wie gegenüber vom Katholizismus, so namentlich gegenüber von Richtungen, welche auf dem Boden der Reformation selbst sich erhoben haben.

Von dem Orte, wo Luther öffentlich und feierlich wie nie zuvor seine Ueberzeugung bekannt, wo er noch mehr als je bis dahin die Augen der Nation auf sich gezogen hatte, wurde er weggeführt in die stille Einsamkeit der Wartburg; er selbst nennt sie gern seine ἔρημος, sein Patmos. Man pflegt jenem Aufenthalt auf der Wartburg hohe Bedeutung für die innere Entwicklung Luthers um deswillen beizulegen, weil er jetzt nach den Kämpfen, in welche er bereits hineingerissen worden war, und mitten im Ausblick auf eine noch weit großartigere, das ganze kirchliche, ja auch nationale Leben umfassende Entfaltung des Streites veranlaßt worden sei, neu innerlich sich zu sammeln, tiefer noch seine Erkenntnisse zu begründen, in ruhigerer Meditation seinen stürmischen Sinn sich abklären zu

Digitized by Google

lassen. Und gewiß mußte jene stille Einsamkeit noch sehr dazu dienen, daß das Ganze seiner neugewonnenen Ueberzeugungen für ihn fest, sicher und klar würde; besonders wichtig erscheint hiefür auch, daß er dort auch durch die äußern Verhältnisse, die äußere Abgeschlossenheit, ganz auf's Studium der heil. Schrift sich angewiesen sah, auf deren Uebersetzung er jetzt mit allem Eifer seines Geistes sich warf. Sehr bedeutungsvoll war sodann, daß, als unter seinen Gesinnungsgenossen der reformatorische Geist auch äußerlich, zum Theil gewaltsam, zum Theil schon mit groben Verirrungen sich Bahn zu brechen begann, er selbst die Bewegung mit ruhigerem, sichererem Blick, als wenn er inmitten von ihr gestanden wäre, erst von seiner stillen Warte aus beobachten und beurtheilen, dann, nach seinem Wiedereintritt in Wittenberg, auf die rechten Wege lenken konnte. Aber nicht dürfen wir meinen, daß jene äußere Ruhe und innere Sammlung den Reformator zu irgend einer Rücknahme seiner bisher ausgesprochenen Lehren und Forderungen geführt habe. Gerade jetzt zeigt sich vielmehr darin, daß Nichts dergleichen eintrat, recht klar, wie vollständig und mit welch nothwendigem innerem Zusammenhang seine Ueberzeugungen schon bis dahin gereift gewesen waren. Hat er sich noch tiefer gegründet, so geschah es doch ganz nur auf dem bisher ergriffenen Fundament. Von seinen Sätzen gegen römisches Kirchenthum und Dogma zieht er keinen zurück, er verschärft vielmehr zum Theil noch seine Opposition. Was er ferner jenen Verirrungen des reformatorischen Triebes entgegenzustellen hat, werden wir erkennen als Consequenzen und genauere Bestimmungen eben desjenigen Standpunkes, welchen er schon bisher eingenommen hatte. Er läßt sich von diesen durch keine Gefahr, welche dort aus seiner eigenen Lehre zu folgen schien, abschrecken. Aber allerdings: gewisse Seiten der Wahrheit, die auch bisher keineswegs ihm sich verborgen hatten, würdigt und betont er jetzt doch in ihrem Verhältniß zu andern Seiten eingehender, schärfer, nachdrücklicher als bisher: so vor Allem die Bedeutung, welche der Objektivität des Wortes und der Sakramente zukommt, ohne jedoch der Nothwendigkeit des empfangenden Glaubens irgend Abbruch zu thun, — sodann auch die kirchliche Ordnung, auch die nothwendige Einheit der neu zu bezeugenden Lehre mit dem was bisher einmüthiger Glaube der gesammten Christenheit war. — Luther hatte auch in den ersten Ausbrüchen jener Verirrungen schon ganz die Bedeutung und die Größe der Gefahr erkannt. Eben darum, nicht etwa weil

Digitized by Google

er sie übersehen oder geringgeschätzt hätte, konnte er einem Melanchthon, der durch das Vorbringen der Zwickauer Schwärmer in bedenkliche Aufregung und Unruhe gerathen war, mit so großer Ruhe und Sicherheit antworten, wie er es von Anfang an gethan hat. Er bezeichnet jene Gefahr in der Schrift „von beider Gestalt des Sakraments u. s. w.," zunächst hinblickend auf die stürmischen Wittenberger Reformatoren, mit den treffenden Worten: unter uns selbst gedenkt jetzt der Satan seinen Muthwillen zu üben; nun er sieht, daß er uns zur Linken nicht täuben kann, wirft er sich auf die rechte Seite; vorher hat er uns allzu papistisch gemacht, nun will er uns allzu evangelisch machen.*) Luther hat hierin begriffen, was überhaupt von jetzt an für eine neue große Aufgabe ihm oblag. Als die Zwickauer sogar schon die Kindertaufe angriffen und gegen ihre Einwürfe Melanchthon Rath und Licht suchte, war Luther auch hiedurch keinen Augenblick außer Fassung gebracht oder auch nur überrascht; er schreibt: semper expectavi Satanam ut hoc ulcus tangeret; in nobis ipsis et inter nostros molitur hoc gravissimum schisma, verum Christus conteret eum velociter sub pedibus nostris.**) Ja auch eine große Empörung, welche aus fleischlicher Aufnahme des Evangeliums durch das Volk hervorgehen möchte, stand schon jetzt als „leider allzu gewiß" vor seinem besorgten Blicke; den Ausbruch derselben sah er mit aller Macht gefördert durch Diejenigen, welche das evangelische Licht selber gewaltsam zu dämpfen bemüht seien und hiedurch die Herzen erbittern; er fürchtet Unruhen, unter welchen in ganz Deutschland Fürsten und Obrigkeit sammt dem Klerus untergehen werden. Aber er weiß, daß er darum doch im eigenen evangelischen Zeugniß keinen Schritt rückwärts thun, im eigenen Kampf gegen die Widersacher des Evangeliums keinen Augenblick sich aufhalten lassen dürfe. Was diese anbelangt, so wäre, sagt er einmal, nur zu lachen, wenn ein Aufruhr sie von der Welt ausrottete, gemäß den Worten der göttlichen Weisheit Sprichw. 1, 24. 25: „ich will lachen in eurem Verderben und euer spotten, wenn das Unglück über euren Hals fällt." Aber doch möchte er das Seinige noch thun, damit Gottes Urtheil wo möglich sich wende oder verziehe; er möchte, wie Gott durch Ezechiel fordern, wie eine Mauer sich für das Volk setzen.***)

*) E. A. 28, 287. **) Br. 2, 128. ***) E A. 28, 149. Br. 2, 149.

Digitized by Google

So sind wir denn schon mit den Jahren 1521 und 1522 in denjenigen Abschnitt von Luthers Wirken und Lehren eingetreten, in welchen er sein Zeugniß vornehmlich kehrt gegen einen Irrgeist, der unter dem Vorgeben, mit dem neuen Lichte erst ganz Ernst zu machen, dieses neu zu verderben drohte. Zugleich aber und zunächst haben wir noch diejenigen Beziehungen weiter zu verfolgen, nach welchen hin er im Gegensatz gegen den Katholizismus die Consequenzen seiner evangelischen Lehre noch bestimmter zu entwickeln hatte.

Wir können in diesem ferneren und letzten Abschnitt unserer geschichtlichen Darstellung jene beiden Seiten getrennt behandeln. Der gesammte Mittelpunkt der Lehre, von welchem er nach beiden Seiten hin ausging, bleibt derselbe, den wir schon bisher kennen gelernt haben.

Erstes Hauptstück.

Noch weitere Entfaltung des Gegensatzes gegen die römisch katholische Lehre.

Der Bruch Luthers mit der Lehrautorität der römischen Kirche und mit jedem Dogma derselben, das sich nicht aus der Schrift erweisen ließ, war für ihn jetzt auf immer vollbracht. Mit kühner Zuversicht und unwandelbarer Gewißheit stellt er ihrer Lehre entgegen, was er als evangelische Wahrheit erkannt hat. Certus sum, dogmata mea me habere de coelo: so spricht er z. B. in der Schrift contra Henricum regem Angliae im Jahr 1522. Nicht minder als diejenigen, welche er bloß menschliche Lehren vortragen sah, schilt er dann auch Männer wie einen Erasmus, welche wie Skeptiker und Akademiker scheu und zweifelnd mit positiven Ueberzeugungen an sich halten; ein gewisses Ja will er von Christen hören; „tolle assertiones et christianismum tulisti." Auch keine Rücksichten der Bescheidenheit, auch kein Erbarmen, kennt er mehr gegenüber von den Papisten; vergebens habe er sich bisher gedemüthigt; auch er werde jetzt seine Hörner

Digitized by Google

üben, den Satan zu reizen, bis derselbe mit erschöpften Kräften in sich zusammenbreche. Den Böhmen gibt er jetzt ganz Recht mit ihrer Trennung von den Mördern und Antichristen und fürchtet sich nicht davor, für ihren Genossen zu gelten, obgleich er auch bei ihnen nicht Alles gut finden kann. Möglichst billig übrigens will er auch so noch über die Person Papst Leos urtheilen; er sei, so schreibt er an König Heinrich, noch ungewiß, was jener bei sich selbst gedacht und ob er im Irrthum verharrt habe. *) — Dabei konnte er, als ihm König Heinrich vorwarf, daß er sich selber mehrfach widersprochen habe, getrost antworten: alle Welt wisse, daß er vom Glauben, von der Liebe, von den Werken, überhaupt von dem, was der heil. Geist in der Schrift wirklich lehre, immer das Nämliche gedacht und vorgetragen, nur in seiner Erkenntniß davon noch von Tag zu Tag zugenommen habe; aber allerdings in den Stücken, von welchen Nichts in der Schrift stehe, in Hinsicht auf Papstthum, Ablaß, Messen u. s. w., sei er erst von bescheidenem Widerspruch zu völliger Verdammung fortgeschritten; erst habe er das Papstthum noch als ein Reich gelten lassen wie menschliche Reiche, jetzt erkläre er es mit mehr Wahrheit für den pestilenzialistischen Gräuel des Fürsten Satanas. **) In der That spricht er hiemit aus, was auch wir als den Gang seines ganzen bisherigen Zeugnisses haben erkennen müssen.

Die nächste Consequenz seines Widerspruches gegen den Katholizismus, welche er jetzt weiter zu ziehen hatte, bezog sich aufs praktische Gebiet, auf den Cölibat. Und zwar finden wir hier mit aller Sicherheit, womit er seinen Weg geht, doch wieder die größte Vorsicht und Umsicht verbunden: er beruhigt sich bei keiner Folgerung, so erwünscht sie ihm kommen mag, wenn sie nicht wirklich aus dem innersten Prinzip der evangelischen Wahrheit sich ziehen läßt. Er prüft schärfer als irgend einer seiner Genossen im reformatorischen Kampfe.

Cölibat. Mönchsgelübde.

Ueber die Ungültigkeit des Priestercölibates hegt er Kraft der Gründe, die er schon bisher vorgebracht hat, keine Zweifel mehr. Da genügten ihm die paulinischen Worte von den beweibten Bischöfen

*) Jen. 2, 548 b. 3, 167. Br. 2, 235 f. Jen. 2, 551. Br. 2, 232 ff. Jen. 2, 554. **) Jen. 2, 548 b ff.

und vom teuflischen Ursprung des Eheverbotes. Als der Kemberger Probst Bernhard von Feldkirch in die Ehe trat, begrüßte er diesen Schritt freudig. Ja er äußert einmal: wer auch sonst nicht Lust hätte, ein Weib zu nehmen, sollte es jetzt dem Teufel und seiner Lehre zu leid und trotz thun.*) Daneben spricht er über den Cölibat der Priester bei den böhmischen Brüdern nicht bloß keinen Tadel, sondern sogar Wohlgefallen aus: denn dort sei derselbe nicht gezwungen, sondern frei. Bald nachher jedoch erklärt er den Brüdern, sie treten dem Evangelium zu nahe, indem sie ihre Priester anhalten, ohne Ehe zu leben; er ist jetzt offenbar über sie anders berichtet dahin, daß doch auch sie aus dem Cölibat ein Gesetz für ihre Priester machen; er erinnert sie hiegegen, daß der Ehestand nicht verachtet werden dürfe, als könne man darin nicht Gott dienen, und daß die Gabe williger Keuschheit nicht so gemein sei, wie die des Predigens und Lehrens.**)

Allein anders als beim Priestercölibat erschien ihm das Verhältniß bei der Ehelosigkeit der Mönche und Nonnen. Hier sah er keinen Zwang, der gegen einen christlichen Stand verübt werde, sondern eine Verpflichtung, welche die Betreffenden ganz von freien Stücken auf sich genommen haben. Abhold war er, wie wir wissen, den Gelübden längst; am liebsten hätte er gesehen, daß gar keine mehr eingegangen würden. Aber wie sollte das Wort gelöst werden, welches Gott einmal gegeben war?

In Wittenberg hatte Carlstadt***) schon am 19. Juni 1521 die These vertheidigt: wenn Mönche heftig Brunst leiden, so können sie freien; sie sündigen hiemit, aber Schlimmeres begehe doch der Unenthaltsame, der in seiner Brunst sündige, als der, welcher heirathe. Er ließ darauf Schriften folgen, in welchen er diese Erlaubniß, das Gelübde zu durchbrechen, rechtfertigte. Luther dagegen besteht auf seinen Bedenken.†) Der priesterliche Stand sei von Gott als ein freier eingesetzt, nicht aber der der Mönche, welche mit freiem Willen sich Gott dargebracht haben; einen göttlichen Ausspruch wie den 1 Tim. 4, 1—3 kenne er für die Mönche nicht; um der bloßen Brunst willen hätte auch für die Priester die Freiheit zur Ehe nicht in Anspruch genommen werden dürfen. Schriftgründe, wie sie Carlstadt vorbrachte, weist er ab: so die Berufung darauf, daß nach Paulus (1 Tim.

---

*) Br. 2, 34. 9. E. A. 28, 194. **) Br. 2, 217. E. A. 28, 416 f.
***) vgl. Jäger, A. Bodenstein von Carlstadt. 1856. Kap. VII.
†) Br. 2, 34 f.

Digitized by Google

5, 9) keine Wittwe unter sechzig Jahren erwählt werden solle; der Ausspruch beziehe sich nicht sowohl auf die Ehelosigkeit an sich, als auf den Stand von Wittwen, welche von der Gemeinde ernährt werden sollten; ohnediß gehe er nicht auf schon eingegangene Gelübde. *) Wollte man davon ausgehen, daß Brunstleiden etwas Böses sei, so fragt er: wer weiß, ob er morgen noch brenne, wenn er heute brennt? **) Melanchthon meinte, man müsse ein Gelübde lösen, wenn mans nicht erfüllen könne; Luther erwiedert: daraus würde folgen, daß auch die Gebote Gottes aufzulösen seien; oder, fragt er, macht das einen Unterschied, daß diese uns auferlegt sind, Gelübde freiwillig übernommen? Dann, fährt er fort, wären sie nicht deswegen zu lösen, weil sie unmöglich, sondern weil sie freiwillig übernommen seien; aber das freiwillig Uebernommene sei hiemit göttliches Gesetz geworden nach dem Wort der Schrift „Vovete et reddite." ***) Fortwährend aber bekennt er, daß auch er von Herzen wünsche, einen Weg zur Lösung zu finden; Carlstadts Versuch sei ganz gut, wenn es nur seinen Schriften nicht so an Licht fehlte. Auch er möchte jetzt Nichts so sehr als den Mönchen und Nonnen helfen. Um ihre Seelen ist es ihm zu thun. Daran, für sich Gebrauch von der Freiheit zu machen, denkt er nicht; „guter Gott," ruft er aus, „unsere Wittenberger werden auch den Mönchen Eheweiber geben; mir werden sie keine Frau aufdrängen." †) — Und während er über die rechten Beweisgründe für das, was er erstrebt, sich noch nicht klar ist, hegt er doch schon die feste Ueberzeugung, daß Christus, wenn er jetzt auf Erden wäre, als rechter Heiland und Bischof der Seelen, jene lächerlichen Dinge auflösen, alle Gelübde ungültig machen, Keinen unter dem Druck der unfreiwilligen Last belassen würde; habe derselbe doch auch nie irgend ein Anzeichen davon gegeben, daß ihm die Gelübde gefallen. ††)

Bald aber zeigt er auch, welches der wahre Weg sei. Sehr treffend bezeichnet er, was die Aufgabe sein müsse, indem er den Melanchthon anweist: votum a priori, non a posteriori rescindas, hoc est ut legem voti et ritum ejus confutes; darauf, sagt er, habe er jenen schon mit den früheren Einwürfen gegen seine Beweisführung hinführen wollen: volui occasionem dare, ut ad radicem, hoc est ad legem voti, non ad fructus vel sequelam te traderes.

---

*) Br. 2, 37. 35. 42. **) 35. ***) 45. †) 35. 42. 40. ††) 39.

Und mit dem Wege, welchen er selbst nunmehr einschlägt, will er dem Apostel Paulus in dessen Verfahren gegen die Galater folgen. Die Galater, bemerkt er, haben sich mit ihrer Beschneidung und Gesetzesbeobachtung Gott in gleicher Weise dargebracht, wie sich ihm jetzt Einer durchs Mönchsgelübde darbringe. Paulus aber bringe sie dann davon ab, nicht weil sie sich dem Gesetz und der Beschneidung unterworfen haben, sondern weil sie sich unterworfen haben mit knechtischem Gewissen. So ist ihm Paulus ein Beispiel, wie man auf die Wurzel zurückgehen müsse. So kommt ihm auch beim Mönchsgelübde Alles an aufs Gewissen, die conscientia, oder, wie er es häufig deutsch ausdrückt, auf die „Meinung," worin dasselbe übernommen worden sei. Kurz faßt er seine Deduktion über die Gültigkeit der Gelübde in dem Syllogismus zusammen: Jeder, der in einem der evangelischen Freiheit entgegengesetzten Sinne lebt, muß befreit werden, und sein Gelübde ist verflucht; Jenes aber hat statt bei dem, welcher gelobt mit dem Sinne, daß er Heil und Gerechtigkeit durch das Gelübde sucht; da nun, fährt er fort, die Menge der Gelobenden fast durchweg mit diesem Sinne gelobt, so ist offenbar, daß ihre Gelübde gottlos, aufzuheben, zu verfluchen sind. Luther traf hier zusammen mit einem Satz, der auch in Carlstadts Schriften sich fand. Auch dieser hatte ausgesprochen: das Mönchswesen ruhe auf der Meinung, daß in den Werken das Heil ruhe. Aber auch hier galt, daß es Carlstadt noch sehr „an Licht fehle." Er sprach es aus unter einer Menge anderer Argumente, die theils ganz irre gingen, theils Richtiges meinten und doch nicht recht trafen. Die eigentliche Bedeutung davon hatte er nicht erkannt. Namentlich hatte er nicht ans Licht gestellt, welche Grundsünde eben schon in jener Meinung liege. Ob nun das Gelübde wirklich in jener Meinung gethan sei, das zu beurtheilen muß nach Luther dem Gewissen eines jeden Einzelnen überlassen werden. Seien sie so gethan worden, so seien sie gegen Glauben und Evangelium, ja sie seien Götzendienst. Hinsichtlich solcher Gelübde, die einer mit freiem und evangelischem Geist gelobt haben sollte, fügt er bei: es sei recht, sie auch zu halten. Aber er will nicht behaupten, daß ein evangelischer Sinn je so zu geloben wagen werde oder gewagt habe, außer vermöge einer Täuschung, worin derselbe sich befunden habe. *)

Zugleich mit diesem Schreiben ließ Luther an Melanchthon

*) Br. 2, 45—48.

(9. Sept. 1521) auch schon Thesen für eine Disputation abgehen, welche mit Schärfe die nämlichen Folgerungen zogen*): „Alles was nicht aus dem Glauben geht ist Sünde; — der Glaube ist feste Meinung und beständiges Bewußtsein (conscientia) von der Gerechtigkeit und Seligkeit; — man glaubt darin nach Hebr. 11, 1 nicht dem Sichtbaren, den vollbrachten Werken, sondern dem Unsichtbaren, den Verheißungen der göttlichen Gnade; — die Meinung, durch ein Werk Gerechtigkeit und Seligkeit zu suchen, ist Unglaube und Götzendienst; — die Gelübde sind ein Gesetz, welches vermöge seiner Natur das Gewissen gefangen nimmt; Mönchsleben ist seiner Natur nach Nichts als Gesetzeswerke; es gilt also davon das, was Paulus vom Gesetz und den Werken denkt; es ist darin kein Glaube; der Gelobende sagt so: ich gelobe dir, o Gott, eine das Heilige beraubende Gottlosigkeit (sacrilegam impietatem) des ganzen Lebens; — es ist wahrscheinlich, daß weitaus die Meisten nicht gelobt haben würden, wenn sie gewußt hätten, daß ihnen dadurch nicht Gerechtigkeit und Heil zufalle; — wer sich nun bewußt ist, in dieser Meinung gelobt zu haben, der kehre sich nicht an päpstliche Autorität noch an Vorwürfe der Menge, sondern sorge vor allem für seine Seligkeit und gebe das Gelübde auf." Er gibt jedoch zu, es mögen wenigstens Einzelne in besserem Sinn das Gelübde übernommen haben: „wir wollen hiemit nicht die Gelübde aller Mönche verdammen, sowie auch Paulus einen rechtmäßigen Gebrauch des Gesetzes gekannt hat." Ja gerade aus demselben Prinzip, aus welchem er die Verwerflichkeit der üblichem Gelübde folgerte, ergab sich ihm auch die Möglichkeit besserer: das Gewissen darf an keine Werke und Gesetze gebunden werden; eben vermöge seiner Freiheit aber steht es dem Christen auch offen, von freien Stücken und so, daß er nimmermehr in den Werken sein Heil sucht, vielmehr sein Gewissen ungebunden von ihnen erhält, sich wieder unter Gesetze zu stellen; „das Neue Testament ist ein Reich der Freiheit, diese Freiheit aber ist eine Freiheit nicht des Fleisches, sondern des Geistes oder Gewissens." In diesem Sinn, meint Luther, haben der heil. Bernhard und andere Fromme dem Mönchsstand obgelegen: so nämlich, daß sie, durch den Glauben gerecht, frei in jenem leben wollten. So erklärt er denn auch für die Gegenwart: es möge Einer, der die Gottlosigkeit seines Gelübdes eingesehen

*) Jen. 1, 525. ff.

und abgelegt habe, nunmehr, wenn er wolle und könne, doch bei dem Gelobten bleiben; das Gelübde werde dann in neuer Meinung neu übernommen: das frühere aber sei jedenfalls nichtig. — Weiter bringt jetzt Luther in diesen Thesen als Grund für die Verwerflichkeit der gegenwärtigen Gelübde vor, daß bei denselben, wie der Glaube, so auch die Liebe verleugnet werde. Durch Gelübde und Ordensregel werde die allgemeine Pflicht, dem Nächsten zu dienen, beeinträchtigt. Desgleichen sei es gottlos, Eltern, Hausgenossen und Freunde zu verlassen, so lange sie unsern Dienst nöthig haben und wir ihnen nützlich sein könnten.

Am umfassendsten hat endlich Luther die Ungültigkeit und Verwerflichkeit der Gelübde begründet in dem „Judicium de votis monasticis.“ *) Eine kürzere deutsche Darlegung seiner Gründe gab er um dieselbe Zeit in der Predigt seiner Kirchenpostille auf den Tag der heil. drei Könige, wo er von Herodis Gottesdienst handelt. **)

Voran stellt Luther dort, daß die Mönchsgelübde keine Schriftautorität und kein Beispiel in der heil. Schrift für sich haben; Sie haben Christum nicht für sich, welcher doch allein der Weg und die Wahrheit sei; sie seien nicht aus Gott, sondern ein von Menschen erfundener Gottesdienst. Fest steht hiebei für Luther, daß Christi Weisungen eben nur in der Schrift zu suchen seien. Und schon diß, daß die Schrift Nichts von Gelübden wisse, vielmehr die Keuschheit oder Jungfräulichkeit frei lasse, genügt ihm jetzt für die Verwerflichkeit derselben. Für verdammlich erklärt er — quidquid est regularum, statutorum etc. quod vel citra vel praeter vel ultra Christum incedit, etiamsi per angelos de coelo traditum esset.

Dann kommt er wieder auf den innern Widerspruch zwischen den Gelübden und zwischen dem Glauben und der evangelischen Freiheit, und auf ihren Eingriff in Pflichten, welche Gott selbst gegen Mitmenschen uns auferlegt habe. ***)

Er wiederholt jenen paulinischen Satz Röm. 14, 23: „Alles was nicht aus dem Glauben gehet u. s. w.“ Man dürfe hier nicht

---

*) Jen. 2, 504 ff. (datirt, in der Zuschrift an seinen Vater, vom 21. Nov. 1521.) **) E. A. 10, 416 ff.; mit diesem langen Predigtabschnitt ist identisch, was die Ausgaben von Luthers Werken als eigene Schrift zu geben pflegen mit dem Titel „Bedenken und Unterricht von den Klöstern u. s. w.“ (E. A. 28, 1 ff.)

***) zum Nachfolgenden vgl. die angeführte Predigt.

„Gewissen" statt Glauben setzen. Es sei hier wie überall Nichts Anderes als der Glaube an Christus gemeint, nämlich der Glaube, daß Christus unser sei und wir um seinetwillen Gott wohlgefallen. Eben erst in diesem Glauben haben wir so ein sicheres Gewissen, ohne ihn stets ein schwankendes, zweifelndes. Und erst aus jenem Gewissen, als Früchte der geschenkten Vergebung, können rechte Werke hervorgehen. Ohne jenen Glauben könne man nicht anders als gegen das Gewissen handeln, weil man immer im Zweifel bleibe, ob man Gott gefalle. Die Gelübde nun seien in der Meinung gethan, daß man, nach Verlust der Taufgnade, durch sie nicht bloß gut und der Sündenschuld ledig, sondern auch besser als andere Christen werde. Mönchwerden sei Abfall vom Glauben. — Auch dem Ausspruch des Paulus über Diejenigen, welche, vom Glauben abgefallen, das Ehelichwerden verwehren (1 Tim. 4), glaubt Luther jetzt, während er ihn zuvor bloß auf den Priestercölibat bezogen habe, auf jeden Cölibat, also namentlich aufs Mönchthum, ausdehnen zu müssen.

Unmittelbar mit diesem Gegensatz gegen den Glauben ist, gemäß Luthers Auffassung von der evangelischen Freiheit, auch schon der Widerspruch gegen diese gegeben. Diese nämlich ist ihm die, eben mit dem Glaubensprincip gesetzte Freiheit des Gewissens von Werken: nicht in dem Sinne, daß keine Werke mehr geschehen sollen, wohl aber in dem Sinne, daß man nicht mehr auf sie vertraue, als müßten und könnten sie die Seligkeit bringen. Demnach sagt Luther: „die Form eines christlichen Gelübdes müßte wohl die sein: ich gelobe dir, o Gott, eine Lebensweise, welche ihrer Natur nach nicht nothwendig ist noch werden kann zur Gerechtigkeit; wird aber Gott nicht antworten: was gelobst du dann, du Thor?" — Aber auch gar nicht erlaubt ist es nach Luther, sich durch solch ein Gelübde selber zu binden. Denn man hebt darin eine Freiheit auf, die Gott selbst uns gegeben hat; vermöge des Taufbundes sollen wir fortwährend die Freiheit haben, zu heirathen oder bei der Enthaltsamkeit zu bleiben; Gott werde nicht annehmen, was diesem seinem Willen zuwider sei; das Nämliche gelte auch von allen andern Gelübden, die wir Gott gegenüber eingehen möchten. Ein jedes Mönchsgelübde müßte daher nothwendig, um christlich zu sein, die Freiheit involviren, es wieder aufzugeben; man müßte es so deuten: „ich gelobe Keuschheit, Gehorsam u. s. w. bis zum Tod mit Freiheit, d. h. so daß ich es ändern kann, wann ich diß gut befinde." Das möge man närrisch und lächerlich finden: aber auf so närrische Dinge kommen, wie man hier

sehe, die Menschen, wenn sie außer Gottes Ordnung ihrem eigenen Gutdünken folgen. *)

Schon damit nun, daß die Gelübde dem Glauben entgegen sind, werden sie auch zur Verletzung von Gottes höchsten Geboten. Denn das erste der zehn Gebote fordert nach Luther, daß wir glauben, das zweite, daß wir Gottes Namen bekennen, das dritte, daß wir Gott in uns wirken lassen; darin besteht der rechte und wahre Gottesdienst. In den Gelübden dagegen richtet man die eigenen Werke auf, macht den Glauben zu nichte, hält sich vielmehr an den eigenen Namen, als an den Namen Gottes.

Aber auch Widerspruch gegen die Gebote der zweiten Tafel, gegen die Liebe zum Nächsten und namentlich gegen den Gehorsam, welchen man den Eltern schulde, wirft Luther wieder, wie in jenen Thesen, dem Mönchsleben und den Mönchsregeln vor. Sein eigen Gelübde achtet er, wie er jetzt seinem Vater bekennt, schon deswegen nicht mehr „einer Schlehen werth," weil er sich damit aus der von Gott verordneten Gewalt der Eltern gezogen habe. Und Nichts, sagt er, habe ihn während seines eigenen Mönchthums mehr geschmerzt als die Verleugnung der allgemeinen christlichen Liebe und Barmherzigkeit, da man die Pflicht, Kranke außerhalb des Klosters zu besuchen, Traurige zu trösten u. s. w. um der Mönchsregeln willen zu Nichte gemacht habe.

Endlich macht Luther jetzt auch die Unmöglichkeit, das Gelübde zu halten, gegen dieses selber geltend. Wir kennen die Einwendungen, welche er vordem gegen einen hierauf sich stützenden Beweis erhoben hatte. Jetzt sagt auch er: schon aus der natürlichen Vernunft, dem Lichte der Natur, dem sensus communis erhelle, daß bei einem Gelübde der Fall der Unmöglichkeit seiner Erfüllung immer ausgenommen sein müsse. Auch hier aber will er, um seine eigenen Worte (s. oben) zu gebrauchen, das Gelübde a priori auflösen, nicht a posteriori. Als klare Erfahrungsthatsache stellt er hin, daß wir den Tyrannen, der in unserem Fleische sei, nicht in unserer Gewalt haben; nicht in unserer Macht sei es, die natürlichen Bewegungen des Geschlechtstriebes zu beseitigen: und doch sei, was Luther als unwidersprechlich voraussetzt, schon in ihnen die Enthaltsamkeit verletzt, die man geloben wollte: nur vermöge besonderer Gottesgnade und Fülle

*) vgl. auch in den acht Wittenberger Sermonen E. A. 28, 264. „Gott hat es frei gemacht, und du Narr unterstehst dich, aus dieser Freiheit ein Gelübde wider Gottes Ordnung zu machen?"

des Geistes könne man diese wirklich üben. So gelobe man denn Gott Etwas darzubringen, was doch er selbst erst schenken müßte. Hiemit also hat Luther wieder gezeigt, daß schon von vornherein das Gelübde verkehrt und verwerflich sei. — Daß auch das göttliche Gebot der Keuschheit, nicht bloß das menschliche Gelübde der Enthaltsamkeit, Unmöglichkeit für uns in sich schließe, demnach Unzucht erlaubt würde, bestreitet er: es sei ja für uns der Ehestand gegeben, in welchem jenes Gebot leicht werde. Nicht minder weist er die Einwendung ab, daß auch das Taufgelübde verwerflich würde, sofern es nicht in unserer, sondern allein in Gottes Hand stehe, daß wir den Glauben und die göttlichen Gebote halten; der große Unterschied sei der, daß wir in der Taufe, nicht aber beim Mönchsgelübde, eine göttliche Verheißung und Darbietung haben, ja daß unser Geloben dort nichts Anderes sei als ein Annehmen des uns dargebotenen Christus. Nachher hatte er auch mit der Einrede zu thun: ob's gleich unmöglich sei, so könne mans doch mit Beten erlangen; er entgegnet: „man kann freilich Alles von Gott erlangen mit Beten; er will aber auch unversucht sein; Christus hätte sich auch wohl können von den Zinnen des Tempels herniederlassen, wie der Teufel vorgab; ich könnte auch wohl mit Beten erlangen, daß ich nicht äße noch tränke, was auf Erden wüchse; weil aber das nicht Noth ist, soll ich Gott nicht versuchen, das liegen lassen, was er gegeben hat, und ein Anderes ohne Noth gewarten, das er nicht gegeben hat." *) — Daß man sich mit dem Gelübde der Enthaltsamkeit sogar gegen Gottes eigene ursprüngliche Ordnung in Widerspruch setze, — daß schon in dieser jene Unmöglichkeit begründet sei, führt Luther namentlich in der Schrift „wider den falsch genannten geistlichen Stand u. s. w." aus: Gott wolle sein Gesetz, da er Mann und Weib geschaffen, nicht so gemein nachgelassen haben und stetiglich wunderbar aufheben, sondern wolle, daß Jungfrauschaft selten sei; Gott habe der Natur das Kinderzeugen so tief wie Essen und Trinken eingepflanzt, habe selbst dem Leib die Glieder, Adern, Flüsse gegeben; dem wehren wäre wie wenn man wehren wollte, daß Natur nicht Natur sei, Feuer nicht brenne. **)

Auch jetzt übrigens will Luther mit allen seinen Angriffen auf die üblichen Gelübde die Möglichkeit echt christlicher Gelübde nicht ausgeschlossen haben. Und auch er bekennt: virginitatem esse rem maximam. Bei solchen Gelübden muß dann nach Luther vor

*) Br. 3, 325 f. **) E. A. 28, 198 ff.

Allem jeder Gedanke daran fern sein, daß man mit ihnen Etwas vor Gott verdienen oder durch sie über andere Christen sich erheben wolle. Eine Jungfrau möge so ein Bleiben in der Jungfrauschaft dem Heirathen vorziehen, weil ihr ein Leben in jenem Stande wegen der Freiheit von den Sorgen und Lasten des Ehestandes gut dünke, um frei zu sein für Gott; sie und nicht minder alle Andern sollen je mit ihrer besonderen Gabe frei und ohne Lohnsucht Gott dienen, allzumal einzig in Christo sich rühmend. Und das Gelübde werde lauten auf Keuschheit so lange sie einem möglich sei, mit dem Vorbehalt, zu heirathen, wenn man jene nicht mehr zu bewahren vermöge. — Wiederholt spricht Luther auch in Betreff von Heiligen, wie Bernhard, die Ueberzeugung aus, daß sie ohne jene gottlose Meinung, im rechten christlichen Sinne, ihr Gelübde verstanden und beobachtet haben. Doch scheut er sich auch nicht, Denjenigen, welche auf den Mönchsstand jener Väter sich beriefen, zu erwiedern: auch die Auserwählten seien der Verführung ausgesetzt; Gott habe den Bernhard und Andere mitten im Irrthum ihrer Umgebung bewahren können; und Gott habe sie wieder herausführen können, falls sie mitunter selbst auch geirrt hätten; ja Gott habe fast keinen großen Heiligen ohne Irrthum leben lassen, auf daß Niemand auf die bloßen Exempel der Heiligen ohne Schrift sich verlasse. *) Er pflegt namentlich daran sich zu halten, daß Bernhard wenigstens am Ende seines Lebens ganz nur auf Christum sich verlassen, sein eigen Leben für ein verlorenes bekannt habe; es sei diesem ohne Zweifel gegangen, wie jenen zweihundert Männern, welche einst mit dem aufrührerischen Absalom in guter Meinung nach Hebron gezogen seien (2 Sam. 15, 11) und welche sicherlich, nachdem sie Einsicht erlangt, diß bereut haben. — So will denn Luther ferner nicht etwa, daß die bisherigen Mönche jetzt stracks Laien werden, um im Laienstand, wie vorher im Mönchsstand, das Heil zu suchen. Er erinnert sie, daß vor Gott weder jener noch dieser gelte. „Ueber dich!“ sagt er, „über Laien, über Mönche, über geistlich, über weltlich! glauben an Christum und dem Nächsten thun, wie du glaubst, daß dir Christus gethan hat, das ist der einige, rechte Weg selig zu werden.“ Fühle man sich schwach, so bleibe man fern vom Mönchsstande; an sich aber genüge es, die falsche Meinung abzuthun, daß man durch diesen selig werde: „lerne zuvor, daß an

---

*) E. A. 10, 438.

Christum glauben der rechte Weg sei; darnach bleib wo du bist." *) Demnach blieb auch er selber noch im Cölibat und trug bis ins Jahr 1524 die Mönchskappe; er schreibt an seinen Vater in jener Vorrede zu dem Judicium de votis: „St. Paulus spricht: Alle Dinge sind euer u. s. w.; und ich sollte der Kappe eigen sein und nicht vielmehr die Kappe mein eigen? mein Gewissen ist frei und erlöst; ich bin nun ein Mönch und doch nicht Mönch." Als sein Freund Lange in Erfurt 1522 das Kloster verließ, hätte er lieber gesehen, daß derselbe, um den Lästerern ihren Vorwand abzuschneiden, von seiner Freiheit noch keinen solchen Gebrauch gemacht hätte, sowie einst Paulus in Corinth sein Recht auf einen Gehalt nicht benützt habe. **)

Unsere bisherige Ausführung von Luthers Grundsätzen über die Gelübde hat sich vorzugsweise auf das der Keuschheit bezogen. Aber auch gegen das der Armuth und des Gehorsames genügte schon der gegen ihr Princip gerichtete Einwand, daß sie wider den Glauben und die evangelische Freiheit seien. — Gegen die Verpflichtung zum mönchischen Gehorsam richtete sich namentlich jener Vorwurf, daß im Leben unter den Gelübden die allgemeine Liebespflicht zurückgesetzt und verleugnet werde, und ebenso der Gehorsam gegen solche Personen, welchen er nach der göttlichen Ordnung gebühre. In Betreff der Armuth, welche die Mönche gelobten, verwahrt sich Luther dagegen, daß diß die geistliche Armuth sei, von der Christus rede Matth. 5, 3. Diese könne gar nicht Gegenstand eines besondern Gelübdes werden, da sie allen Christen gemein sei. Sie bestehe nämlich darin, daß man mit freiem Geist in den Gegenständen des Besitzes sich bewege, ihnen nicht diene, sondern über sie herrsche, nicht das Herz an sie hänge, auf sie nicht vertraue, Nichts von ihnen begehre, sie verwalte zum Besten des Nächsten. Doppelte Sünde begehen die Anhänger des Mönchthums, indem sie aus ihr, die Allen geboten sei, einen bloßen Rath machen und indem sie allein ihrer sich rühmen wollen. Die leibliche Armuth aber, welche sie geloben, sei gar keine: gemeinsamer Ueberfluß sei es vielmehr, darin sie es sich wohl sein lassen.

Mit diesen Grundsätzen und Folgerungen hatte Luther jetzt für immer sein Verhältniß zu den Gelübden der römischen Kirche entschieden. Nur in der praktischen Consequenz ging er, wie es der Ver-

*) Predigt über die Epistel des Neujahrstags in der K. Post., E. A. 7, 316 ff.; in den spätern Ausgaben sind die hier mitgetheilten Sätze weggelassen.
**) Br. 1, 175.

lauf der Zeit und der Umstände mit sich brachte, weiter. Er sah bald keinen Grund mehr dagegen, den Mönchen insgemein zu rathen, wirklich die Klöster zu verlassen, in welchen für ein Bekenntniß des Glaubens und der „rechten Meinung“ eben keine Stätte mehr war.

Messe. Kelch. Transubstantiation.

Zum Bruch mit dem ganzen Gottesdienst der katholischen Kirche, und zwar nicht bloß in Hinsicht auf die Form, sondern gerade in Hinsicht auf Princip und Kern desselben, führte die Consequenz, in welcher Luther mit seinem Angriff auf die Messe Ernst machte. Hier aber bedurfte es für ihn einer weitern Untersuchung und Begründung dessen, was zu lehren und zu rathen sei, nicht mehr. Seine Sätze gegen das Opfer, welche er jetzt besonders in der Schrift vom Mißbrauch der Messe und de abroganda missa privata *) vortrug, hatten Nichts Neues mehr zu bringen, sondern nur das zuvor schon oftmals Ausgesprochene neu darzulegen, zu beleuchten, zu rechtfertigen. Und mit jener Lehre vom Opfer war für ihn die ganze Bedeutung der Privatmessen aufgehoben, so daß diese nach seiner Überzeugung von einem evangelischen Christen schlechterdings nicht mehr mit gutem Gewissen gehalten werden konnten. Von sich schreibt er am 1. August 1521 an Melanchthon: ego amplius non faciam missam privatam in aeternum. **) Er fürchtete in der üblichen täglichen Messe werde Götzendienst getrieben. ***) So stimmte er denn auch nach seiner Wiederankunft in Wittenberg der Forderung, daß die Winkelmessen abgethan werden, völlig bei, während er dagegen den Austritt aus den Klöstern und dem Cölibat frei läßt: denn „die Meß ist ein bös Ding und Gott ist ihr feind, indem also sie geschähe, als wäre sie ein Opfer und verdienstlich Werk; hie ist keine Frage als wenig man fragen sollte, ob Gott anzubeten sei.“ Bei der öffentlichen Messe will er alle Worte, „die aufs Sacrificium lauten,“ ausgeschlossen, dagegen recht die Einsetzungsworte getrieben haben. Nur vor falschem Verfahren bei jenem

*) die lateinische Schrift ist in der Zuschrift an die Wittenberger Augustiner (Jen. 1, 466) datirt vom Tag Aller Heiligen 1521, und so ist sie diejenige, auf welche Luther im Brief an Spalatin vom 11. Nov. sich bezieht (Br. 2, 95); die deutsche Zuschrift trägt das Datum des Katharinentages, 25. Nov. (Br. 2, 108). Veröffentlicht aber wurden beide, indem Spalatin auch jene noch zurückhielt, erst. 1522. **) Br. 2, 36. ***) Br. 2, 92.

Abthun warnt er: auch hier solle doch die christliche Liebe vor Gewalt sich hüten; mit dem Wort solle man wirken auf die Herzen. *) Wo aber das Zeugniß des Wortes längere Zeit getrieben worden war, hörte endlich für ihn auch diese Rücksicht auf; so erklärt er den Wittenberger Domherren im August 1523: man solle jetzt, nachdem man von diesen Dingen fast zwei Jahre lang genug gesehen und gehört, allen den Meßgräuel abschaffen, ohne weiter daran, ob Etliche es noch nicht einsehen, sich zu kehren. **) An andern Orten, wo die rechte Predigt noch nicht so erschollen war, mahnt er auch nachher wieder ab davon, „daß man das unverständige Volk so geschwind angreife," verweist aber gegen die Messen an sich auf sein genanntes Büchlein zurück. ***) — Und bei diesem Auftreten gegen die Messe zeigt Luther sich wieder klar bewußt der umfassenden Bedeutung, welche sein Angriff hatte: „triumphata missa puto nos totum papatum triumphare; nam super missam nititur totus papatus cum suis monasteriis, episcopatibus, ministeriis et doctrinis" etc. †) — Später endlich geht er in seinem Kampf gegen die Winkelmesse noch weiter bis zum Zweifel daran, ja zum offenen Widerspruch dagegen, daß in ihr Leib und Blut Christi sei: denn es habe da gar nicht die von Christo gestiftete Ordnung, gar nicht das von ihm eingesetzte Sakrament statt. ††)

Seinem Vorgehen wider die Messen entsprach ganz die Art, wie er beim Abendmahlsgenuß die Beschränkung der Laien auf Eine Gestalt aufgehoben wissen wollte. In dem erwähnten Brief an Melanchthon erklärt er auch: er selbst habe für seine Rückkehr nach Wittenberg vor allem andern das anzuregen im Sinne gehabt, daß die Stiftung Christi in ihrer Reinheit wieder hergestellt werde; denn genugsam sei jetzt die Tyrannei von ihm und seinen Glaubensgenossen erkannt, und sie vermögen derselben zu widerstehen. König Heinrich berief sich für das Recht der Kirche zu jener Satzung darauf, daß dieselbe ja das Abendmahl auch im Unterschied von der ursprünglichen Einsetzung Morgens anstatt Abends, mit Beimengung von Wasser unter dem Wein u. s. w. halten lasse. Er entgegnet: diese Dinge seien der Schrift gegenüber indifferent, obgleich das Mischen des Weines mit Wasser besser unterbleibe; Christus habe darüber Nichts

*) E. A. 28, 258. 262. 305 f. **) Br. 2, 389. ***) Br. 2, 422.
†) Jen. 2, 564 (contra regem Angliae) vgl. de captiv. Babylon. oben B. 1, S. 345. ††) E. A. 31, 319. 324 f. 355 f. 386.

geboten; dagegen habe dieser durch sich und durch seinen Apostel Paulus beide Gestalten eingesetzt und keine Kreatur dürfe hier ändern.*) Nur in der praktischen Ausführung, zu welcher die Lehre trieb, mahnte Luther wieder an die Rücksichten der Liebe. Und diesen gab Luther hier anfangs noch mehr Raum als bei der Frage über die Messe. Denn so gewiß ihm war, daß fromme Herzen jener Beraubung nicht zustimmen dürfen, so erschien ihm doch anfangs auch das noch möglich, daß ein Laie, welchem der Kelch noch von den Tyrannen vorenthalten werde, aus Noth, während er protestire, doch zugleich die Eine Gestalt des Abendmahles annehme. In der That war ja das ein anderer Fall, als wenn Einer, der im Wesen der üblichen Messen, nämlich im Opfer, einen Götzendienst sah, dennoch selber noch Messe gehalten hätte. Dafür, daß jenes nicht für Sünde zu achten sei, macht Luther in dem eben genannten Brief an Melanchthon wieder (vgl. oben B. 1, S. 341 f) diß geltend: gefordert habe ja Christus überhaupt keine von beiden Gestalten, sowie auch die Taufe nicht schlechthin gefordert sei, falls etwa ein Tyrann das Wasser dazu verwehren sollte. Die Hauptfrage übrigens war, wie man mit denjenigen zu verfahren habe, deren eigenes Gewissen von jener Tyrannei, d. h. von der den Kelch wehrenden kirchlichen Autorität noch nicht frei geworden sei. Hievon handelte Luther namentlich in der Schrift „von beider Gestalt des Sakraments u. s. w.

So stark Luther gegen die papistische „Beraubung des Sakramentes" sich erklärt hatte und fortwährend erklärte, so sehr drang er jetzt darauf, daß man das noch schwache Gewissen des gemeinen Mannes in Liebe tragen und weiter fördern solle. Darin hatten ihm die reformatorischen Eiferer zu Wittenberg schwer gefehlt. Nicht beiderlei Gestalt, sagte er, mache einen Christen, sondern allein Glaube und Liebe und zwar auch ohne beiderlei Gestalt. Jetzt wurde zunächst der Genuß unter beiderlei und der unter Einer Gestalt in Wittenberg frei gegeben. Ja diejenigen, welche jenen Genuß haben wollten, sollten „es besonders thun, nicht auf einem gemeinen Altar oder zu gleicher Zeit, wenn die Schwachen ihre Weise brauchen." Für evangelische Christen, welche an Orte kommen, wo das Licht noch gar nicht aufgegangen war, gibt Luther die Weisung: sie mögen dann die Eine Gestalt nehmen, ohne etwas Sonderliches anrichten zu

*) Jen. 2, 554 ff. E. A. 28, 362 ff.

wollen. Er beruhigt sie für diesen Fall damit: sie können ja, auch wenn sie nur Eine oder gar keine Gestalt nehmen, doch das Hauptstück des Sakraments, nämlich die Worte fassen und hiemit des Sakramentes Kraft empfahen; und die Schuld, daß sie Christi Einsetzung nicht halten, treffe sie nicht, weil sie es ja gerne möchten, die eine der Gestalten aber unter dem die schwachen Gewissen verstrickenden Gesetze des Papstes gefangen sei; Noth habe kein Gebot, und Christo liege mehr an der Liebe als an des Sakramentes Gestalten: *) — Schon im Januar 1523 aber sieht Luther die Zeit gekommen für allgemeine Austheilung beider Gestalten; es seien fast nur noch hartnäckige Widersacher, nicht Schwache, welche sich jetzt daran stoßen. Indessen fordert er für die Schwachen auch noch bei der Kirchenvisitation 1528 so viele Rücksicht, daß man, wenn sie wirklich noch zu wenig Erkenntniß und zu blödes Gewissen haben, ihnen noch eine Zeit lang bloß einerlei Gestalt reichen möge. In die Ausgabe des Visitatorenunterrichts vom Jahr 1538 wurde der hievon handelnde Abschnitt, welcher 1528 in Folge von einem eigenen Gutachten Luthers eingefügt worden war, nicht wieder aufgenommen. **) Wohl aber empfiehlt er jene Geduld gegen Schwache, welche im Wort noch nicht unterrichtet seien, auch z. B. noch im Jahr 1541 den Fürsten von Anhalt. ***) Auf dem Satze, daß der Genuß unter beiden Gestalten nicht etwas Indifferentes sei, sondern zu Christi Einsetzung und Gebot gehöre, beharrt Luther namentlich auch bei den Vermittlungsversuchen, welche auf den Augsburger Reichstag 1530 folgten: „non enim nostri est arbitrii in cultu Dei tolerare quod verbo Dei non potest defendi, et me urit non parum ista sacrilega vox indifferens; scilicet hac eadem voce fecerim facile omnes Dei leges et ordinationes indifferentes.“ †) Und im Gegensatze zu der Hartnäckigkeit, womit man päpstlicherseits auf der Beraubung bestand, weiß er jetzt Nichts mehr von jener Erlaubniß für evangelisch Gesinnte, unter Protest gegen diese doch an dem Abendmahl unter der Einen Gestalt theilzunehmen. Während er für die Schwachen in der eigenen Kirche noch Ausnahmen gemacht sehen will, erklärt er den schon eines Bessern belehrten Hallenser Christen, welchen ihr „Tyrann,“ der Bischof, den rechten Brauch wehrte, einfach: es leide sich nicht

*) Br. 2, 155. 159. 161. E. A. 28, 274 f. 305 ff. **) Br. 2, 259; Jen. 2, 591—591 b; E. A 23, 31 ff. ***) Br. 5, 368.
†) Br. 4, 146. 141.

mehr, anders zu thun, als sie für recht erkennen; man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. *) Ausdrücklich gibt er ferner für diejenigen, welchen trotz ihres Verlangens der Kelch verweigert werde, sein Gutachten dahin ab, daß für sie der Genuß unter Einer Gestalt nicht genüge, daß es vielmehr für sie weit besser sei, entweder einen Ort christlicher Freiheit sonst wo zu suchen, oder einstweilen das Sakrament bloß geistlich zu genießen, indem sie im Glauben ihr Gewissen stärken durch des Herrn Wort, das Leiden Christi betrachtend. **)

Was endlich das Dogma vom Abendmahl, die Lehre von der Transsubstantiation, anbelangt, so wurde Luther durch die Lanze, welche König Heinrich für diese einlegte, nicht bloß zu weiterer Begründung seines Widerspruches gegen sie, sondern auch zu einem schneidenden Verdammungsurtheil über dieselbe veranlaßt. Wohl möchte man, wenn man ihn in der Schrift de captiv. Babyl. sprechen hört, es für möglich halten, daß er sie ohne harte Angriffe hingehen ließe, soweit nur sie nicht Andern sich aufdrängen wollte; er selbst erklärt, er habe zuvor kein Gewicht darauf gelegt, ob man so oder anders von der Verwandlung denke. Jetzt, nachdem er die schönen Gründe ihres Verfechters gesehen, spricht er feierlich sein Erkenntniß aus: „impium et blasphemum esse si quis dicat, panem transubstantiari, catholicum autem et pium, si quis cum Paulo dicat: panis, quem frangimus, est corpus Christi; anathema sit, qui aliter dixerit et jota aut apicem unum mutarit, etiamsi sit dominus Henricus, novus et eximius Thomista.“ Der schönste jener Gründe war ihm der, daß keine Substanz würdig sei, mit derjenigen sich zu vermengen, welche Alles geschaffen habe, — daß demnach des Brodes Substanz weggethan sein müsse. Das laute ja, als ob der Leib und das Blut Christi schöpferische Substanz heißen sollte. Und da solle also unser Glaube hängen an der Würdigkeit und Unwürdigkeit der Substanzen, und man werde schließen müssen, daß Gott nicht Mensch sei wegen Unwürdigkeit menschlichen Wesens, noch der heilige Geist ausgegossen werde in die Herzen der gerechten Menschen, geschweige denn der Gottlosen, die erst noch sollen gerechtfertigt werden. ***) In seiner eigenen Deduktion bestand Luther vornehmlich darauf, daß das „diß“ in den Einsetzungsworten auf das Brod gehe, welches somit noch

*) Br. 3, 305. **) Br. 4, 160. 270. 364. 369. E. A. 31, 230.
***) Jen. 2, 559. 558 b. E. A. 28, 371.

gegenwärtig sei, und auf den Worten des Apostels Paulus, sodann auf dem Vergleich mit der Verbindung zwischen Feuer und dem davon durchglühten Eisen. Die Gestaltung der Lehre Luthers selbst indessen werden wir unten weiter zu verfolgen haben in ihrem Gegensatze gegen die Leugner der wahren Gegenwart des Leibes überhaupt.

Privatbeichte. — Fasten. — Bilder.

Unter den andern kirchlichen Satzungen und Bräuchen, gegen welche der reformatorische Geist sich richtete, haben wir vorzüglich noch die Privatbeichte zu nennen. Der Sturm, der sich in Wittenberg erhob, drohte sie einfach wegzuraffen. Für Luther aber war sie schon bisher ebenso sehr, falls sie nur richtig geübt werde, in ihrem hohen Werthe festgestellt als, was die herkömmliche Uebung derselben betraf, vom Nacken evangelischer Christen hinweggenommen. Von der Wartburg ließ er schon im Sommer 1521 sein Büchlein „von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten" ausgehen (die Zuschrift an Sickingen ist vom 1. Juni). Die Absicht desselben können wir kurz dahin angeben, daß sie von der päpstlichen, gesetzlichen, hierarchischen Beichte zu der freien, evangelischen hinüberführen wollte. Darauf folgte eine Auslegung des Evangeliums von den zehen Aussätzigen mit einer vom 1. Sept. datirten Widmung; während Luther hier die Verkehrtheit nachwies, mit der man aus jenem evangelischen Abschnitt ein Gebot der Beichte vor dem Priester ziehen wollte, fügte er wieder bei: die Beichte an sich verwerfe er darum nicht, sie gefalle ihm vielmehr herzlich wohl. Im gleichen Sinn hat er dann auch nach seiner Rückkehr zu Wittenberg gepredigt und geschrieben. Er findet die Privatbeichte nicht geboten in der heiligen Schrift, erkennt dem Papst keine Macht zu, sie zu setzen, verwahrt sich demnach ohnediß gegen ein Zwingen zu ihr, will die Quälerei der Gewissen mit dem Aufzählen aller einzelnen Sünden nicht mehr dulden. Aber gerade jetzt, wo die Beichte ganz schien beseitigt werden zu können, bezeugt er recht nachdrücklich, wie werth sie ihm sei bei evangelischem Brauche: er „will sie sich Niemand nehmen lassen und wollte sie nicht um der ganzen Welt Schatz geben;" denn er weiß, welchen Trost und Stärke sie ihm gegeben hat. Als ihr wesentliches Gut nämlich betrachtet er fortwährend den Zuspruch der Absolution kraft Christi Verheißung, — einen Zuspruch, welchen kein Priester

der heilsbegierigen Seele vorenthalten und welchen auch ein gewöhnlicher Bruder ihr spenden könne. *) — Doch es sind uns das, wie schon bemerkt, bei ihm keine neuen Lehren mehr. Und näher werden wir auf sie da noch einmal zurückkommen, wo wir sie ihrem Zusammenhang mit Luthers Theologie im Ganzen werden zu überschauen haben.

Auch hinsichtlich der Fastengebote sehen wir Luther fortan der päpstlichen Kirche gegenüber einfach diejenigen Grundsätze bethätigen, welche er schon bisher klar aufgestellt hatte. Die Gewissen sind von jenen Auflagen los und ledig. Die freigewordenen Christen sollen mit den noch schwachen Brüdern Geduld tragen, sich hüten, ihnen Aergerniß zu geben. Können sie die Speise wegen ihrer Leibesumstände nicht entbehren, so sollen sie frei genießen. Und vollends sollen sie, wenn man mit den Satzungen auf sie dringen will, ihre Freiheit behaupten und bekennen, indem sie zum Trotz das Widerspiel vom Gebotenen erzeigen. **)

Als man in Wittenberg die Bilder der Kirchen zerbrechen wollte, ging Luther auch hier von demselben Standpunkt evangelischer Freiheit aus. Er war den Bildern nicht hold, hätte sie lieber beseitigt gehabt; denn wahr sei, daß sie Gefahr mit sich bringen. Und zwar fürchtete er weniger, daß man sie selber für Gott ansehe: er gibt zu, daß diß selten vorkommen möge; viel mehr war ihm die Meinung anstößig, daß man mit dem Stiften der Bilder Gott einen guten Dienst thue; ja darin sah er rechte Abgötterei. Aber er warnt, daß man nicht aus der Freiheit wieder ein Müssen mache; erlaubt seien Bilder auch im alttestamentlichen Gesetze gewesen, wie die eherne Schlange, die Cherubim auf der Bundeslade, — verboten nur das Anbeten. Jetzt solle man daher nicht Rumor anrichten, sondern mit dem Worte den Herzen predigen, daß die Bilder Nichts seien; erkenne der gemeine Mann, daß es nicht ein Gottesdienst sei, Bildnisse setzen, so werde er von selbst nachlassen und sie nur von Lust wegen oder um des Schmuckes willen an die Wände malen lassen oder sie sonst brauchen, ohne daß es Sünde sei. Auch gegenwärtig, sagt Luther, gebe es wenigstens Einige, welche jene Meinung nicht theilen, sondern die Bilder wohl brauchen könnten. ***) — Wir sehen so schon die Möglichkeit, daß Luther, wo einmal jene Meinung be-

*) E. A. 27, 318 ff. 17, 146 ff. 28, 281 ff. 308 f.
) 28, 270 f. 312. *) E. A. 28, 264 ff. 309 f. Br. 2, 188 f.

seitigt war, auch überhaupt aufhörte, den Bildern unhold zu sei. Ja bald hat er dann ausgesprochen, daß ein psychologisches Bedürfniß von selbst zu Bildern führe: höre man von Christus, so entwerfe sich im Herzen ein Mannsbild, das am Kreuz hänge; warum solle es nun Sünde sein, das Bild auch in Augen zu haben? Er findet Bilder aus der Schrift und guten Historien, während sie frei seien, „fast nützlich." Ja es würde ihm nicht übel gefallen, so Jemand alle vornehmlichen Geschichten der ganzen Bibel ließe nacheinander malen in ein Büchlein, daß dieses eine Laienbibel wäre; man könne, sagt er, dem gemeinen Mann die Worte und Werke Gottes nicht zu viel vorhalten, und Kinder und Einfältige werden durch Bilder besser bewegt die göttlichen Geschichten zu behalten als durch bloßes Wort oder Lehre. *)

Heiligendienst. — Fegfeuer.

Von Gegenständen des christlichen Glaubens, in welchen Luther der römischen Kirche widersprach, haben wir wenigstens noch die Intercession der Heiligen und das Fegfeuer als solche anzuführen, in denen er auch jetzt noch mit seiner Erkenntniß und Lehre weiterschritt. Gerade auch jetzt aber sehen wir im Hinblick hierauf recht, wie so ganz von innen heraus, von selber, ja unvermerkt für ihn dergleichen Stücke zu Boden fielen, die er anfangs in möglichst treuem Festhalten an seinem alten Glauben noch bei seiner evangelischen Ueberzeugung mit hingenommen, die aber in dieser selbst einen Halt nicht mehr hatten.

Er hatte noch im Jahr 1519 (oben 1, 315) unbefangen vom Anrufen der Heiligen geredet, während er die katholische Lehre von ihrem Verdienst aufgelöst hatte und von Kanonisationen Nichts mehr wissen wollte. Er spricht noch im Jahr 1521, als er den Lobgesang der Maria auszulegen unternimmt, ähnlich wie man in den Predigten das Ave Maria als Suspirium anzuwenden pflegte, den andächtigen Wunsch aus: „dieselbige zarte Mutter Gottes wollt mir erwerben den Geist, der solches ihr Gesang möge nützlich und gründlich auslegen" u. s. w. Allein in eben dieser Schrift preist er dann insbesondere die Niedrigkeit der heiligen Magd: sie wolle selber nicht,

*) E. A. 29, 158. 30, 372. 63, 391 f.

daß man sie ehre und zu ihr sich Gutes versehe; nur Gott solle in ihr gelobt werden; ob man sie auch Königin des Himmels nennen dürfe, so sei sie doch keine Abgöttin die da geben oder helfen möge; sie gebe Nichts, sondern allein Gott.*) — Und weiter zeigt uns nun, wie er zur Verwerfung des Heiligendienstes überhaupt fortging, die Predigt der Kirchenpostille über die Epistel des zweiten Adventsonntages. Er benützt hier, während er diß in der lateinischen Postille noch nicht gethan hatte, die apostolischen Worte von der Lobpreisung des Vaters Jesu Christi, um vor einer Verehrung der Heiligen zu warnen, bei der man nicht hindurch zu Gott dringe. Er sorgt, es reiße hiemit gräuliche Abgötterei ein. Er läßt geschehen, daß Etliche der Heiligen und der Mutter Gottes Dienst recht brauchen. Allein es dünkt ihm etwas Gefährliches, das nicht Brauch der Gemeinde sein sollte. Schon das ist ihm, wenn auch sonst Nichts Böses dran wäre, verdächtig, daß solcher Heiligendienst keinen Spruch noch Exempel der Schrift für sich habe, daß er vielmehr denjenigen Schriftworten widerspreche, welche alles Vertrauen allein auf Gott stellen lehren. Hinsichtlich der Wunderzeichen, welche man für das Anrufen der Heiligen geltend machte, und welche auch er noch im „Unterricht auf etliche Artikel u. s. w." (Febr. 1519, E. A. 24, 3) anerkannt hatte, erklärt er jetzt: nicht auf sie, sondern allein auf Christi Lehre sei zu bauen; ja jene mögen gar durch den Teufel den Heiligendienern zu Theil werden.**) — So stimmt denn Luther den wittenbergischen Streitern, welche den Heiligenkult überhaupt abgethan haben wollten, im Prinzip sofort bei; er fürchtet das Anbeten der Heiligen mehr als die, immerhin seltene Anbetung der Bilder. Er will nur auch hiefür eine Wirksamkeit des Wortes, durch welche erst die Gewissen frei würden. Ja er hätte gewünscht, daß man diese Frage noch hätte schlafen lassen, weil sie nicht von Nöthen gewesen sei und Satan ohnediß mit überflüssigen Fragen vom Glauben und von der Liebe abzuziehen suche. Wo nur einmal feststehe, daß der Heiligendienst nicht nöthig sei, da falle derselbe ohne besonderes Zuthun; Christus bleibe da allein auf Tabor. So, sagt Luther, sei es ihm selber gegangen; er wisse selbst nicht, wie und wann er Gebete an die Heiligen zu richten aufgehört habe, mit dem Einen Christus und Gott dem Vater sich begnügend.***) Demgemäß be-

*) E. A. 45, 214. 245. 251. **) E. A. 7, 65 ff.
***) Br. 2, 145. 188. 203 f.

lehrt er auch 1522 die Erfurter Christen, unter welchen Zwietracht „aus etlichen Predigten von unnöthigen Sachen, nämlich von der Heiligen Dienst," ausgebrochen war: obwohl es nicht noth sei, die Heiligen zu ehren (nämlich mit Anrufen), achte er doch den nicht zu verdammen, der sie ehre, so er nur nicht sein Vertrauen auf sie setze; denn was ein Solcher ihnen thue, sei Christo gethan, weil Christus in ihnen und sie in Christo seien; man solle daher der Schwachen schonen; am Ende müssen wir doch die Heiligen und uns selber lassen, daß wir Nichts denn von Christo wissen und alles Andere abfalle.*) — Als aber die evangelische Lehre, die ihrem Wesen nach keinen Heiligenkult neben sich haben konnte, sich in Predigt und Leben festgesetzt hatte und dagegen unter ihren Widersachern jener Dienst desto eifriger behauptet wurde, da blieb Luther mit seinem Zeugniß über denselben endlich dabei stehen, daß er ihn einfach und schlechthin verwarf.

Zwar hat er noch in einer Predigt auf den Tag Johannis des Täufers, die er so auch noch in seine Postille aufnahm, zugelassen, daß man zu einem Heiligen wie Petrus spreche „bitte für mich," und nur gerathen, lieber ganz auf Christum sich zu geben, da von jenem Anrufen Nichts in der Schrift geboten sei, und man damit nur auf eine Reihe von uns nicht zustehenden Fragen über die Zustände der abgeschiedenen Heiligen komme. Aber mit Entschiedenheit belobt er schon im Jahr 1523 die böhmischen Brüder, daß sie Maria und die Heiligen gar nicht anrufen, an Christus sich begnügend. Und wohl in demselben Jahre mahnt er den Urban Rhegius in Augsburg ohne weiteren Zusatz vom Heiligendienst ab, weil es etwas Ungewisses sei und man bei dem Gewissen bleiben solle; er thut diß indem er dem Freund einen Sermon Carlstadts über die Fürbitte Mariä (erschienen 1523) übersendet, worin dieser ein Anrufen der Maria nicht bloß für unnöthig, sondern für „nicht gut" erklärt hatte.**) Ohnediß drang er darauf, daß man aus den Kirchengeboten und Gesängen die Anrufung der Heiligen beseitige.***) Die Meinung, daß nach Luk. 16, 9 die Heiligen uns „in die ewigen Hütten aufnehmen" können, bekämpft er 1522 eigens in einer Predigt der Postille †): es sei dort von den mit uns auf Erden

*) Br. 2, 221 ff. vgl. besonders auch noch E. A. 15, 351.
**) E. A. 15, 350. 28, 415. Br. 2, 593 vgl. Jäger, Carlstadt 338 ff.
***) Br. 2, 389.
†) E. A. 13, 241 f. vgl. Br. 2, 242.

lebenden Armen die Rede, welche als Zeugen unseres an ihnen erwiesenen Glaubens dastehen; ihnen und überhaupt den Nächsten auf Erden solle man dienen; die Heiligen bedürfen keines Dienstes von uns, keiner Stiftungen u. s. w., — Wir finden hernach seine Ansicht kurz zusammengefaßt z. B. im Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen v. J. 1530. Die Papisten hatten, wie Luther hier sagt, den Gräuel, daß man die Heiligen zu Göttern gemacht habe, jetzt wohl gefühlt; sie „zogen heimlich die Pfeifen ein," und putzten sich nun mit der Fürbitte der Heiligen. Luther aber will auch von dieser Nichts mehr hören: denn weil uns im Gottesdienst Nichts gebührt vorzunehmen ohne Gottes Befehl, und, wenn mans vornimmt, diß eine Gottesversuchung ist, darum ists nicht zu rathen noch zu lehren, daß man die verstorbenen Heiligen um Fürbitte anrufe oder anrufen lehre, sondern solls vielmehr verdammen und meiden lehren; — das Licht des Evangelii ist nun so hell an Tag, daß hiefort Niemand entschuldigt ist, wo er in Finsterniß bleibt. Luther fügt bei, es sei überdas bei jenem Dienst Gefahr und Aergerniß, daß die Leute sich gewöhnen, auf die Heiligen selber statt auf Christus ihre Zuversicht zu setzen; und dieses Aergerniß will er gerade der schwachen, leicht verführbaren Leute wegen nicht dulden; die Natur sei ohnediß allzu geneigt, von Gott zu fliehen und auf Menschen zu vertrauen; man dürfe den Teufel nicht über die Thüre malen. So sei denn auf der einen Seite (wo man jenes Dienstes sich enthalte) Sicherheit, auf der andern große Gefahr und Aergerniß; es heiße aber: „wer sich in die Gefahr gibt, wird drinnen umkommen" und „du sollst Gott nicht versuchen." *) Die Schmalkalder Artikel bezeichnen die Anrufung der Heiligen kurzweg für einen der antichristlichen Mißbräuche, der die Erkenntniß Christi tilge; obgleich die Heiligen auf Erden „oder vielleicht auch im Himmel" für uns bitten, folge daraus doch nicht, daß man sie anrufe. **) In jener Predigt der Kirchenpostille auf den 2. Advent haben die spätern Ausgaben die vorhin ausgehobenen Sätze weggelassen und wenden sich statt dessen nur kurz gegen die „gräuliche Abgötterei," die man mit den verstorbenen Heiligen getrieben habe.

Ganz ähnlich war der Gang Luthers in seinem Verhalten zur Lehre vom Fegfeuer. Erst ist er überzeugt, daß Nichts davon in der Schrift stehe, während er doch die Lehre an sich in möglichst

*) E. A. 65, 119 ff. **) E. A. 25, 121.

christlichem Sinn fassen und so dulden will; dann überwiegt mehr und mehr der Gedanke an die Gefahren und Aergernisse, welche mit ihr eintreten, ferner an die Gefahr, welche mit der Annahme eines nicht in der Schrift gegebenen Glaubenssatzes schon an sich verbunden sei; er weist sie endlich mit Entschiedenheit ganz ab, um rein auf das Wort der Schrift sich zurückzuziehen.

Wie wir den Reformator bisher immer noch in jenem ersten Stadium gefunden haben, so fügt er auch noch in der assertio omn. articul. der Behauptung, daß das Fegfeuer aus der Schrift sich nicht beweisen lasse, die Erklärung bei: ego tamen et credo purgatorium esse et consulo suadeoque credendum, sed neminem volo cogi. Schon weniger sagt die deutsche Ausgabe jener Schrift; sie bezeugt, daß Luther das Fegfeuer auch jetzt noch halte, ohne Andern einen Rath geben zu wollen. *) In der Auslegung des 17. (18.) Psalms, welche aus der nämlichen Zeit stammt, erörtert er noch, wie früher, die Frage, ob wohl Verzweiflung auch zur Strafe des Fegfeuers gehöre. **) Hinsichtlich des Gebetes für die Todten verwahrt er sich in der Schrift gegen Ambr. Catharinus dagegen, daß er die Pflicht dazu läugne; nur die Herrschaft des Papstes über die Todten verwerfe er. ***)

Geschärft wurde dann Luthers Widerspruch in Betreff des Fegfeuers, der zuerst durch den Ablaßunfug erweckt worden war, durch die Beziehung des Meßgräuels auf dasselbe. Man hielt ihm die große Menge von Geistern vor, welche nach ihrem Tod erschienen seien, bittend, daß man sie aus dem Feuer durch Messen erlöse. Wir kommen hiemit wieder auf die Schrift vom Mißbrauch der Messe, ferner insbesondere auf jene Predigt für den Epiphanientag, in welche Luther auch seine Ausführung gegen die Gelübde eingeflochten hatte. Er antwortet hier: „laß wandeln, was da wandelt“ (nämlich die angeblichen Geister); auf keinen Fall wolle Gott, daß wir von den Geistern die Wahrheit erforschen; und weiter: halte man jene Geister für verdächtig, so sündige man nicht, wohl aber sei man schon in Gefahr des Irrthums, wenn man derselben einen für rechtschaffen halte; ja er selber sage frei und wolle es beweisen, daß jene nicht gute Geister seien, — nicht von Gott zu solcher Strafe verordnet, sondern eigenen Muthwillen treibend, überhaupt nicht Menschenseelen, sondern eitel

*) Jen. 2, 3 24. E. A. 24, 147 f. **) Op. exeg. 16, 59.
***) Jen. 2, 388 b.

Teufelsgetrieb; denn Gottes Wort in der Schrift, welches allein unser Licht sein solle, wisse Nichts von ihnen, die Schrift verbiete vielmehr, jenen Geistern zu glauben (vgl. 5 Mos. 18, 11. 12. Jes. 8, 20, Luk. 16, 29; die Erweckung Samuels 1 Sam. 28, 11. 12 sei Teufelsgespenst gewesen). Von da werden wir auf das Fegfeuer überhaupt geführt. Man werde, heißt es in jener Predigt, sagen, daß mit der Weise das Fegfeuer auch werde verleugnet werden, und Luther antwortet: darum sei man kein Ketzer, und es sei besser, nicht glauben, was außer der Schrift sei, als weglassen, was in ihr sei (wie das Verbot, die Todten zu fragen); wolle man für die Todten bitten, so wolle ers nicht wehren; er seinerseits halte dafür, daß das Fegfeuer nicht so gemein sei, als sie es machen, sondern gar wenig Seelen hineinkommen; doch, wie gesagt, es sei ohne Gefahr, gar nicht dran glauben. Die Schrift über die Messe erklärt einfach: es sei viel sicherer, gar Nichts vom Fegfeuer halten, als mit einem St. Gregor an jene Erscheinungen der Todten glauben: hier sei große Gefahr, dort keine. Aehnlich äußert Luther damals in der Epistelpredigt aufs Christfest: er fürchte, daß, was man vom Fegfeuer lehre, „ganz oder das mehrere Theil Trügerei sei;“ ja wie es überhaupt gefährlich sei, annehmen, was Gott nicht setze, so wäre es besser, wenn namentlich auch das Fegfeuer nie erfunden und auf die Kanzel gebracht worden wäre. *)

Indem nun Luther nur auf das Wort der Schrift sich stützen wollte, wurde für ihn auch die herrschende Vorstellung vom Zustand der Todten überhaupt, für die Zwischenzeit vor dem jüngsten Gericht, unsicher. Die Redeweise der Schrift vom „Schlafen der Todten“ zog ihn hin zu der Vorstellung von einem Schlafe der Seelen, in welchem diese bis zum Gerichtstag nicht wissen, wo sie seien. Er bekennt diß im Januar 1522 dem Amsdorf, der ihn darüber befragt hatte. **) Auch das Verhalten der durch Christum und die Apostel ins Leben Zurückgerufenen, welche wie aus einem Schlaf erwacht seien, schien ihm dafür zu sprechen. Andererseits wagte er doch im Hinblick auf das Erscheinen von Moses und Elias bei Christi Verklärung und auf die Erzählung von Lazarus und dem reichen Manne nicht die Allgemeinheit eines solches Schlafes anzunehmen. Es scheint ihm nur wahrscheinlich, daß die Meisten sich in demselben befinden. Und auch die Neigung zu dieser Ansicht nun mußte bei Luther dazu

*) E. A. 10, 335 ff. 28, 97 ff.

**) Br. 2, 122 f.

beitragen, der Idee eines Fegfeuers die Grundlage zu entziehen. Hierüber schreibt er in demselben Brief an Amsdorf: das Fegfeuer sei ihm nicht ein Ort, sondern ein innerer Zustand, nämlich ein zeitliches Schmecken der Hölle, wie es Jesus, David, Hiob und viele Andere (während ihres irdischen Lebens) empfunden haben (vgl. oben 1, 194. 234); daß ein solches auch Seelen außer dem Körper treffen möge, könne nicht geläugnet werden, aber auch nicht bewiesen. Dagegen daß Alle, welche zwischen Himmel und Hölle verweilen, in jenem seien, verweist er wieder auf den Schlaf, in welchem sie sich befinden könnten. — Zugleich ist hier dafür, wie tief und voll Luther jenes Schmecken der Hölle auf Erden gedacht habe, noch besonders bedeutsam, was er weiter sagt: diejenigen, welche jene Pein im Körper empfinden, seien da schon mit ihrem eigentlichen Leben gar nicht mehr im Körper, seien schon so gut wie todt. Wir erinnern uns hier an die Erfahrungen, welche Luther selbst gemacht zu haben bezeugt; wir werden ferner namentlich auch durch Luthers Würdigung von Christi Leiden uns hierauf zurückgewiesen sehen (vgl. besonders die operat. in Psalm. 22 v. J. 1521).

Das in demselben Jahr erlassene Sendschreiben an die Erfurter über den Heiligendienst mahnt auch in Betreff der „Fragen von den Todten," daß die Prediger sich ihrer entschlagen und das Volk von denselben abwenden sollen. Das war jedenfalls jetzt Luthers erster Grundsatz in dieser Sache. Ebenso spricht er 1523 gegen die böhmischen Brüder mit Bezug auf jene Frage aus: „Gottes Gerichte sind uns verborgen und weder zu wissen noch zu glauben befohlen." *) — Daneben war er indessen doch wieder zu bestimmteren Aussagen, namentlich über die Fürbitte für Verstorbene veranlaßt. Er veröffentlichte deshalb 1523 einen Sermon über das Evangelium von Lazarus und dem reichen Manne. Da weiß er „von keinem Fegfeuer zu halten," mags aber auch nicht abschlagen; es stehe in Gottes Gewalt. Desgleichen kann er nicht abschlagen, daß man für die Seelen bitten solle. Man möge aber also bitten: „allmächtiger Gott, ich erkenne deine Gewalt; ich bitte für diese Seele, sie mag schlafen oder leiden; ist sie im Leiden, so bitte ich dich, ist es dein göttlicher Wille, daß du sie erledigest." Einmal oder zweimal möge man so bitten, — und damit aufgehört! **) Ganz ebenso lehrt er beten in der, erst

*) E. A. 28, 414. **) E. A. 18, 268. vgl. die Anweisung zu einem solchen Beten auch schon in den „Predigten zu Weimar gehalten 1522" (herausg. v. Höck 1846) S. 84.

später (1527) erschienenen Predigt der Kirchenpostille über denselben Text und in der Predigt auf den Allerheiligentag.*) Er fügt bei, daß es keine Sünde sei, die Fürbitte ganz zu unterlassen, weil Gott sie nicht geboten habe. Andererseits ist ihm, obgleich jenes Evangelium einen Mittelzustand nicht anzeige, doch sonst in der evangelischen Geschichte gewiß, daß viele Todte erweckt worden seien, welche ihr Urtheil noch nicht empfangen gehabt haben; demnach ist ihm auch von den Andern noch ungewiß, ob sie ihr endliches Urtheil haben; darauf ruht ihm die Zuläßigkeit der Fürbitte. Das „Fegfeur" nennt er dort nicht mehr. Warnend vor dem Glauben an Geister wiederholt er dann wieder den Hauptsatz, daß Gott uns nicht wolle wissen lassen, wie es mit den Todten zugehe; Raum behalten solle der Glaube nach Gottes Wort, daß Gott nach diesem Leben die Gläubigen selig mache, die Ungläubigen verdamme. — Die Möglichkeit eines Fegfeuers gibt er auch z. B. noch im Bekenntniß vom Abendmahl 1528**) ausdrücklich zu, wo er zugleich jene Sätze über die Fürbitte wiederholt. Gott, sagt er, seien alle Dinge möglich, und so auch ein Peinigen der Seelen nach ihrem Abscheiden, geglaubt aber wolle Gott es nicht haben. Er fügt hier bei: „ich weiß sonst wohl ein Fegfeuer, aber davon ist Nichts in der Gemeine zu lehren, noch dawider mit Stiften oder Vigilien zu handeln." Offenbar meint er jene innere Pein, da Gott einen auf Erden zeitweis die Hölle schmecken lasse.

Späterhin aber pflegt nun Luther vollends darauf sich zu beschränken, daß er das Fegfeuer im herkömmlichem Sinn verwirft und verdammt, ohne ferner zugleich von der Möglichkeit, daß es ein richtiger verstandenes Fegfeuer für Abgeschiedene geben könnte, zu sprechen, — überhaupt bestimmteren Eingehens auf Vorstellungen über jenen Zwischenzustand, über welchen Gott Nichts geoffenbart habe, sich enthaltend. In demselben Jahr mit jenem oben erwähnten Sendbrief über die Fürbitte der Heiligen, 1530, gab er auch seinen „Widerruf vom Fegfeuer" heraus.***) Hier wie dort sieht er sich zu neuem Zeugniß getrieben durch die Art wie die „Sophisten" jetzt neu sich herauszuputzen, ihre Lügenpredigt mit vielem Geschrei zu verbergen bemüht seien; dagegen muß er „wider das alte Register hervorziehen," — „ihre löbliche Tugend wieder an die Sonne bringen." Und so nimmt er denn die Bibelsprüche und die Worte der Väter,

---

*) E. A. 13, 13 f. 15, 466. **) A. E. 30, 370.
***) E. A. 31, 184—213.

auf welche sie pochten, vor, um zu zeigen, daß diese kein Beweis für den Glauben seien, und daß jene gar nicht vom Fegfeuer handeln; das „Feuer“ 1 Cor. 3, 15 sei nicht ein Fegfeuer, sondern ein Feuer, durch welches am Tag der Offenbarung die christlichen Lehrer mit ihrer Lehre sich müssen bewähren lassen; nicht einmal durch 2 Makk. 12, 43—46 ließe sich, auch wenn dieses Buch kanonisch wäre, das päpstliche Dogma gehörig stützen. Bei dieser neuen Widerlegung der römischen Lügen bleibt er hier stehen. Von einem Fegfeuer, das doch möglich wäre, redet er nicht mehr. Im Gegentheil folgert er aus dem Text Offenb. Joh. 14, 13, der bei den Seelenmessen im Schwange gehe, vielmehr also: wenn die Todten, die in dem Herrn sterben, selig seien, warum für sie bitten? und doch bete man ja nur für diese, nehme nur von rechten Christenseelen ein Sein im Fegfeuer an, da die Seelen der Unchristen schon verdammt seien und für sie nicht mehr gebetet werden könne. Faul sei die Ausflucht, daß jene Seelen nur erst in Hoffnung selig seien; denn sie ruhen ja schon, sie seien im Frieden, wie auch Jesai. 56, 2 von den Gerechten sage (und gerecht sei ein Christ nach Röm. 1); so zeuge auch die Schrift vom Abraham, Isaak u. s. w., daß sie im Frieden sollen sterben; und darum heiße der Tod durch die ganze Schrift ein Schlaf. Ein gewaltig Exempel für die Seligkeit derer, die im Herrn sterben, sei ferner der Schächer am Kreuz. Auf alle im Herrn Gestorbenen wendet Luther dann an, was Augustin von den Märtyrern gesagt habe: es sei eine Schande für sie sie zu bitten, denn sie seien selig. — Besonders scharf äußern sich wieder die Schmalkaldischen Artikel, indem sie vor Allem das Fegfeuer zu demjenigen Ungeziefer der Abgötterei rechnen, welches der Drachenschwanz, die Messe, gezeuget habe; es sei mit all seinem Gepräng und Gottesdienst für lauter Teufelsgespenst zu achten. Beim Predigen über jene Perikope vom reichen Mann läßt Luther später, in der Hauspostille, auf die Frage über einen Mittelzustand sich gar nicht mehr ein. Jene zulassenden Erklärungen über die Fürbitte bleiben indessen auch in der 1543 veranstalteten Ausgabe der Kirchenpostille stehen; dagegen sind hier die oben angeführten Sätze über das Fegfeuer theils gestrichen, theils verändert.

So haben Luthers Gedanken vom Zustand nach dem Tod im Kampfe gegen die Aergernisse der herrschenden Sitte und Lehre, zumeist des Meßwesens sich entwickelt. Auf ihre positive Gestaltung werden wir unten in systematischer Uebersicht noch weiter geführt wer-

den. In Betreff der Idee Luthers von einem Seelenschlaf sei schon hier nicht bloß auf jenen Brief an Amsdorf, sondern auch auf die vorhin ausgehobenen Worte aus dem „Widerruf u. s. w.“ aufmerksam gemacht.

Freier Wille; Prädestination.

Mit der Lehre vom Heiligendienst und vom Fegfeuer haben wir zwei Gegenstände genannt, in welchen Luthers Ueberzeugung nach dem Wormser Reichstag im Gegensatz gegen den Katholizismus auch innerlich sich noch weiter bildete, während sie zum Mittelpunkt der Heilslehre, woran ihm Alles lag, nur in entfernterer Beziehung standen. Zu weiterer Ausführung im Widerspruch gegen die katholische Theorie schritt nun Luther auch noch fort mit der Lehre von Gnade und freiem Willen, die sich ihm von Anfang an so unmittelbar mit jenem Mittelpunkte verknüpfte. Er that diß im Streit mit Erasmus. Allein was er hier ausführt, war doch schon zuvor in seinem Sinn gelegen: es schließt sich namentlich an die Aeußerungen der assertio omn. articul. an, wie wir bei der Erörterung der letzteren bereits bemerkt haben; es weist uns zurück bis auf die Anfänge von Luthers evangelischer Erkenntniß, wie diese in innerer tiefer Erfahrung und schwerer Anfechtung unter den Einflüssen des Augustinismus und der Mystik bei ihm erwuchs.

An Luthers frühere Aussprüche über den unbedingten göttlichen Willen, von welchem das Heil jedes Einzelnen abhänge, reiht sich zunächst, was er auf der Wartburg, zum 22. Psalm, über die Anfechtungen der Christen geschrieben hat.*) Auf das, was er bei diesem Psalm zu sagen haben werde, hatte er schon an der früheren, oben eingeführten Stelle seiner Psalmenauslegung (Op. 14, 253 oben 1, 286 f) im Voraus verwiesen. Er betrachtet da die ängstigenden Worte (Ps. 22, 9): salvum faciat eum, quoniam vult eum.“ Was solle, fragt Luther, die von Angst überwältigte Seele thun, wenn sie diese Worte hören müsse? es heiße nicht „Gott kann oder weiß,“ sondern nur „er will;“ und es heiße nicht bloß „er will,“ sondern speziell „ihn“; während kein Zweifel sei, daß Gott selig machen könne und wolle, werde dem Angefochtenen

*) Op. exeg. 16, 277 ff.

das zweifelhaft, ob er ihn wolle. Luther nun warnt vor Allem davor, daß man mit solchen Gedanken und Dämonen disputire. Man solle nach Dan. 3, 16 ff sagen „es ist nicht noth, daß wir dir darauf antworten: unser Gott, den wir ehren, kann uns wohl erretten; wo er das nicht will, sollst du dennoch wissen, daß wir deine Götter nicht ehren.“ Er will, daß so die fromme Seele gar nicht wissen wolle das Geheimniß Gottes über ihr; es möchte ihr widerfahren, was Sprichw. Sal. 25, 27 gesagt sei (s. oben B. 1, S. 287). Er fordert, daß man vielmehr kämpfe mit dem Glauben, der da sei ein Glaube an das, was man nicht sehe; nicht sehe man und nicht solle man sehen, daß Gott mich und dich selig machen wolle; dieser Wille solle unbegreifbar sein. Und zwar fordert er einen solchen Glauben, der nicht zweifle, daß Gott immer das Gerechteste thue, ob er nun selig mache oder verderbe;*) da bleibe Gottes Ehre in unserem Munde, wenn wir Gott Nichts als Gerechtigkeit geben in jedem Willen Gottes, ob wir auch die Gerechtigkeit selbst nicht sehen, ja das eigene Gefühl gewaltig dagegen rede. Und eben hiemit versichert er nun wiederum diesen Glauben der Seligkeit: es sei unmöglich, daß derjenige verderbe, welcher Gott die Ehre gebe und ihn rechtfertige in all seinem Willen, wie dieser selbst bezeuge 1 Sam. 2, 30 „Wer mich ehret, den will ich auch ehren.“ — Wir sehen: nicht darauf hat er auch jetzt wieder zu verweisen, daß in den Geheimnissen des göttlichen Willens die Möglichkeit des Heiles für Alle liege, — daß es nun bei uns stehe, die Möglichkeit zur Wirklichkeit werden zu lassen. Im Gegentheil, man soll sich darein ergeben, daß Gottes Wille selber Verderben verhänge, daß auch mir und dir jene Möglichkeit gar nicht geboten sei. Indem er dann doch jenem echten, gerade in der reinen Ergebung an Gott sich bewährenden Glauben das Heil sicher zuspricht, mahnet er uns zwar zu eigenem Verhalten, nämlich eben zu diesem Glauben. Nicht weiter aber frage er, noch will er überhaupt gefragt haben, wem denn nun nach Gottes Willen ein solcher Glauben wirklich möglich sei. — Oder sollte es doch nach Luther Gottes Wille sein, daß diesen Glauben Jeder, wenigstens jeder Hörer des Wortes bekomme, so daß, ob wir ihn wirklich bekommen, nur noch von unserem eigenen Annehmen, insofern also von unserer Selbstentscheidung abhänge? Die oben angeführten Sätze schließen im Gegentheil ein, daß auch das Ver-

*) vgl. auch a. a. l. S. 260.

derben von Menschen ebenso wie das Seligmachen Anderer auf jenen göttlichen Willen zurückzuführen sei. Und darüber nun, ob es im eigentlichen Sinne Gottes Wille gewesen sei, daß die jetzt seinem Ruf Widerstrebenden hätten selig werden sollen, erklärt sich Luther um dieselbe Zeit auch deutlich genug in der Predigt der Kirchenpostille über Matth. 23, 37 „wie oft habe ich deine Kinder wollen sammeln, — und du hast nicht gewollt." *) Indem er nämlich die Begründung eines freien menschlichen Willens auf diese Worte abweist, will er selbst sie so verstehen, wie auch sonst die Schrift von Gott als einem Menschen rede, ihm Reue beilege, da er doch keine habe, von einem Herabsteigen Gottes rede, da er doch immer auf seinem Sitze bleibe u. s. w. Alles das sei gesagt „nach unserem Fühlen und Dünkel, nicht nach dem wesentlichen Stand göttlicher Natur." Demnach sei nun auch jener Spruch „wie oft habe ich gewollt," dahin zu verstehen, „daß er also gethan hat, daß Jedermann nicht anders hat mögen denken und fühlen, er wollte sie gerne sammeln, — hat gethan wie ein Mensch thät, der Solches gerne haben wollte." Bei dieser menschlichen Redeweise und Vorstellungsweise aber, — bei dieser Milch, — sollen wir nun bleiben und die hohen Dinge, die Spekulationen von göttlicher Natur, fahren lassen. — Dieselben Gedanken, wie der Psalmencommentar, enthält Luthers Antwort an Hans von Rechenberg i. J. 1522 auf die Frage, ob nicht Gott auch die ohne Glauben Sterbenden noch selig machen werde. **) Es habe, sagt Luther, Manchen auch jetzt wieder, wie einst dem Origenes, der göttlichen Güte allzu ungemäß gedäucht, daß Gott die Menschen so dahin werfen und zur ewigen Pein geschaffen haben sollte, da er doch nach Psalm 77, 9. 10 seine Barmherzigkeit nicht für und für werde abgehauen haben, vielmehr nach 1 Tim. 2, 4 wolle, daß alle Menschen selig werden. Aber Luther kann diese Fragen wieder nur aus dem Fürwitz ableiten, der den Grund solch strengen göttlichen Urtheils wissen wolle und es, wenn es nicht göttliches Urtheil wäre, für Unrecht erklären möchte. Wieder sieht er die edelste Tugend des Glaubens mit Berufung auf Hebr. 11, 1 darin, daß derselbe die Augen zuthue, Gottes Gründe nicht zu wissen begehre, sondern Gott für die höchste Güte und Gerechtigkeit halte, obwohl da eitel Zorn und Unrecht zu sein scheine.

---

*) E. A. 10, 224 f. **) Br. 2, 453 ff. (über das Datum vgl. Br. 6, 573, Anm. 5.)

Und während er die schwachen und naturvernünftigen Leute wieder warnt, mit diesem Gegenstande sich zu beschäftigen, sie vielmehr bei der Milch zu bleiben ermahnt, kennt er nun doch auch andere, tiefe, geistliche, versuchte Menschen, mit denen davon gehandelt werden möge, ja mit denen nichts Nützlicheres denn Solches gehandelt werden könne. Dann wiederlegt er jene Anwendung der Schriftstellen. Zu 1 Tim. 2 findet er bloß denjenigen Willen Gottes an uns, daß wir für alle Stände bitten, Jedermann die Wahrheit predigen, — daß wir Jedermann behülflich seien leiblich und geistlich; in diesem Sinne („weil er Solches uns befiehlt und von uns gethan haben will") sage Paulus mit Recht, es sei Gottes Wille, daß Jedermann genese; denn ohne seinen Willen geschehe es nicht; aber daraus folge nicht, daß er alle Menschen selig mache. Wir finden so in Luthers Erklärung nur den Gedanken, daß die Heilswirksamkeit bei Keinem ohne Gottes Willen geschehe, — und den, daß wir ihr an Allen dienen sollen, — nicht auch den, daß Gott seinerseits den Willen habe, selber auch an Allen diesen Dienst kräftig zu machen. Luther schließt mit der Mahnung, daß man die hochfliegenden Geister in solchen Sachen Nichts handeln lasse, sondern sie an den Mittler Christus und zwar an Christi Menschheit binde, wo sie sich stärken und lernen sollen, bis sie genugsam erwachsen seien. — Kürzer, aber offenbar in demselben Sinne, redet i. J. 1522 Luthers Vorrede auf die Epistel an die Römer*) bei Kap. 9—11 von der ewigen Versehung Gottes, aus welcher ursprünglich fließe, wer glauben und nicht glauben solle, — eben darauf die christliche Hoffnung stützend, daß unsere Seligkeit gar nicht in unsere, sondern ganz in Gottes Hand gestellt sei, — wieder warnend, daß man nicht mit dem Erforschen des Abgrundes göttlicher Versehung anheben wolle, — hinweisend auf den Gang der Epistel selbst, indem diese erst unsere Sünde und Christi Gnade erkennen und mit der Sünde streiten lehre, darnach in Kap. 8 unter das Kreuz und Leiden führe, welches nun recht lehre die Versehung (Kap. 9—11), wie tröstlich sie sei. — Indessen waren auch (vgl. oben I. S. 136) Melanchthons Loci mit ihrer strengen Lehre vom unbedingten Walten Gottes gemäß seiner Prädestination erschienen; und freudig begrüßte sie Luther.**)

Immer doch nur vereinzelt begegnen uns bis hieher solche Aussagen Luthers über den göttlichen Willen, die für ihn aber nur die

---

*) E. A. 63, 134 f. **) Br. 2, 45 (Sept. 1521.)

andere Seite seiner Grundlehre von der menschlichen Unmacht und Gnadebedürftigkeit enthielten; er thut sie aus besonderen Veranlassungen, sowie er immer darauf geachtet haben will, „mit welchem die Sache gehandelt werde“ (Br. 2, 455.) Zu einer umfassenden, zusammenhängenden, bis zu den äußersten Spitzen fortschreitenden Darlegung aber von seiner Lehre sowohl über jenen Willen als über diese Unmacht sah er sich jetzt durch Erasmus herausgefordert.

Erasmus hatte zu seinem Angriff auf Luther einen Gegenstand gewählt, bei welchem er der römischen Kirche und Schultheologie gefällig sein und doch seine eigene Ueberzeugung vertreten, ja zugleich wie der Vorkämpfer einer freieren, humanistischen und philosophischen Anschauungsweise sich benehmen konnte; seine Schrift de libero arbitrio erschien im Sept. 1524. Dagegen entsprach es auch ganz dem Standpunkt von Luthers Gnadenlehre, die Meinungen menschlicher Philosophie und überhaupt des natürlichen Menschen vom Willen zusammt den Sätzen einer pelagianischen Glaubenslehre zu bekämpfen und zu verurtheilen; so war ja sein Kampf gegen diese Glaubenslehre schon von Anfang an zugleich ein Kampf gegen Aristoteles gewesen. Wir können ferner nicht darüber im Zweifel sein, ob wir auch der Schrift gegen Erasmus im gegenwärtigen Hauptstück unserer Darstellung ihren Ort anzuweisen haben, denn nicht bloß schrieb Erasmus auf Antrieb der papistischen Gegner Luthers, mit dessen Verhältniß zur römischen Lehre wir gegenwärtig uns beschäftigen; sondern Luther war auch in seiner Gegenschrift ganz durch dasselbe Interesse bestimmt, um welches es sich beim bisherigen Kampf mit dem Katholizismus handelte, und schrieb mit dem Bewußtsein, daß er in Erasmus eben jenes alte Prinzip der römisch pelagianischen Theorie wieder zu bekämpfen habe. — Sein Buch de servo arbitrio ist datirt vom Ende Dezembers 1525. *)

Der Streit knüpfte sich an jene Erklärungen der Assertio articulorum, in welchen Luther weiter als irgendwo sonst in der Behauptung einer Alles durchwaltenden göttlichen Wirksamkeit, einer auch unsern Willen bestimmenden allgemeinen göttlichen Nothwendigkeit gegangen, — von den zunächst auf die Heilslehre bezüglichen Wahrheiten zu solchen metaphysischen Sätzen fortgeschritten war.

Um das praktische, religiöse Interesse nun ist es ihm auch jetzt überall zu thun, indem er seine Behauptungen weiter vertheidigt und im

---

*) Jen. 3, 165 b — 238; vgl. Br. 3, 59.

Vertheidigen noch schärft. Erasmus meinte, es sei überflüssig und fürwitzig, den Problemen über das Verhältniß unseres Willens zum göttlichen Wirken, Vorherwissen u. s. w. nachzugehen; er wollte dabei stehen bleiben, daß der Christ mit allen Kräften sich anstrengen solle, und daß der Wille ohne Gottes Barmherzigkeit nicht wirksam sei. Luther dagegen hält jene Fragen für ebenso nothwendig, als daß ein Landbauer mit der Natur seines Bodens sich bekannt mache; müsse man — sagt er ferner — ja doch auch wissen, was man Gott schuldig sei, um ihm danken zu können. Schon um dieses Interesses willen fordert er Eingehen in jene Fragen, wovon ihm dann wieder das Resultat ist: „omnia quae facimus, etsi nobis videntur contingenter fieri, — revera fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes.“*)

Jetzt aber geht er auch aus von oben, vom Wesen Gottes und des göttlichen Lebens und Wirkens überhaupt.

Gottes Wille ist ihm die natürliche Macht Gottes, ja selbst Natur, — und darum unwandelbar, durch Nichts zu hemmen. Gottes Wille ruht auch nicht nach vollbrachtem Werk, wie der Wille eines Menschen. Gott ist lebendig, seine Allmacht eine thätige, Alles in Allem wirkende. Und schon die natürliche Vernunft muß so bekennen, daß er mit seiner Freiheit uns Nothwendigkeit auferlegt. — Dasselbe folgt aus Gottes Wissen und wollendem Vorherwissen. Kann Gott, wie die Schrift lehrt, nicht irren, so ist schon für den gemeinen Verstand (sensus communis) die Folgerung sicher: si praescit, necessario fit; daran hängt unser Glaube an Gott und unsere Furcht vor Gott, weil sonst seine Verheißungen und Drohungen wankend werden. Wir Menschen freilich wissen z. B. eine Sonnenfinsterniß voraus, weil sie kommen wird, und sie kommt nicht deswegen, weil wir sie vorauswissen; aber was haben wir zu thun mit göttlichem Vorauswissen? So mußte also z. B., wenn Gott des Judas Verrath voraus wußte, Judas nothwendig Verräther werden, und in der Hand des Judas stand es nicht, anders zu handeln oder seinen Willen zu ändern (wie Erasmus sagte); wollend zwar, nicht gezwungen, hat er gehandelt; aber dieses Wollen mußte sicher eintreten, wenn Gott es vorauswußte; sein Wollen war sein Werk, das Gott mit seiner Allmacht ebenso wie alles Andere bewegte. — Und ewig und unwandelbar ist dieses wollende Vorherwissen und dieses

*) Jen. 3, 169 f. 171.

vorherwissende Wollen, weil es eben Gottes Natur ist (immutabilis, quia natura, voluntas). So mußte ja auch Erasmus von Gottes Gerechtigkeit und Milde sagen, sie gehöre zu seiner Natur; was aber zur Natur gehört, ist unveränderlich; und das Gleiche gilt von Gottes Wissen und Wollen. Ebenso verhält es sich mit Gottes Haß und Liebe. Die Schriftworte, daß Gott Jakob geliebt und Esau gehaßt habe, will Erasmus umdeuten, weil Gott nicht liebe wie wir und Niemand hasse, indem in ihm keine solchen Affekte seien; er hat darin Recht, daß Gott nicht so wie wir liebt und haßt: denn er haßt und liebt immutabili natura; sein Haß ist ein ewiger Haß. — Würde nun Gott von dem, was in seiner Natur liegt, Etwas aufgeben, so wäre er auch nicht mehr gut: würde Gott in den Bösen, in welchen er innerlich ihren bösen Willen bewegt, mit der Bewegung seiner Allmacht aufhören, damit sie nicht noch böser werden, so würde er aufhören, Gott zu sein; er müßte aufhören, gut zu sein, damit Jene nicht böser würden. *)

Wir unsererseits möchten bei diesen Sätzen Luthers etwa geneigt sein, doch noch diese Gedanken einzufügen: Gott habe jenen unwandelbaren Willen doch nur deswegen von Ewigkeit her so festgestellt, weil er von Ewigkeit vorausgesehen habe, daß z. B. ein Judas die Gnade, die er auch ihm hätte schenken mögen, ablehnen und, ohne hiebei von seinem eigenen Willen bewegt zu werden, dem Bösen sich zuwenden werde; das habe er vorausgewußt auf eine für uns freilich unbegreifliche Weise; demgemäß habe er nun gewollt, daß es wirklich auch so ergehen solle; und so erfolge denn Alles, ohne daß es jetzt gegen Gottes Vorherwissen ausschlagen könnte, und dennoch so, daß eine gewisse Freiheit der Entscheidung dem Menschen geblieben sei. Allein was man immer von einem solchen Versuche der Vermittlung halten mag: Luther denkt jedenfalls nicht mehr daran, ihn zu dem Seinigen zu machen; seiner Betrachtung des ewigen, unbedingten, Alles bedingenden Gottes ist gerade das eigen, daß ihm jenes Wollen und jenes Wissen unmittelbar eins ist.

Sehen wir dann auf den Verlauf der endlichen Dinge sammt dem menschlichen Handeln und Wollen, so behält hier bei Luther schlechthin das „Paradoxon" Bestand: quidquid fit a nobis, non libero arbitrio sed mera necessitate fieri. Das Zufällige im

*) 171. 209. 207 b f. 209 b ff. 211 b. 206 b.

menschlichen Handeln heißt bloß insofern zufällig als Etwas — nobis contingenter et velut casu imprudentibusque nobis fit, quia nostra voluntas vel manus illud arripit velut casu oblatum, ut qui nihil de eo cogitavimus aut voluimus antea; nicht heißt es so mit Bezug auf Gottes Willen und thätige Allmacht. Haben das doch auch schon die Heiden erkennen müssen; wie oft nennt ein Virgil das Fatum; nur freilich das Fatum der Stoiker verdammt Augustin mit Recht. *)

Man wollte, wie Luther bemerkt, unterscheiden: necessitas consequentis, welche aus dem nothwendigen Zusammenhang einer Ursache mit einer Wirkung hervorgehe und allein absolute Nothwendigkeit sei, — und necessitas consequentiae (bedingte Nothwendigkeit), wo Etwas aus zufällig und frei wirkenden, wandelbaren Ursachen hervorgehe und daher nicht wegen seiner nächsten Ursache, sondern nur, weil es jetzt wirklich existire, auch sein müsse, ferner nothwendig sei mit Bezug aufs göttliche Vorherwissen. Für Luther aber verliert schon nach dem Gesagten dieser Unterschied jede wesentliche Bedeutung. Denn schon die Nothwendigkeit im letzteren Sinn des Wortes hebt völlig den freien Willen auf: eben damit, daß Gott Etwas vorher weiß, ist es ja schon schlechthin nothwendig; und ein Judas, für welchen bloße necess. consequentiae da sein sollte, weil er seinen Willen wandeln könne, kann eben diesen Willen nicht wandeln vermöge dieses Vorherwissens. Schlechthin nothwendig allerdings ist nur was nothwendiges Wesen (essentiam) hat, und das heißt: bloß Gott; ich für mich bin zufällig und wandelbar. Aber, indem Gottes Handlungen Nothwendigkeit haben, geschieht Alles, ohne dem eigenen Wesen nach nothwendig zu sein, dennoch mit Nothwendigkeit. Jener ganze Unterschied ist ein schlechtes Spiel mit den Worten; er besagt bloß: omnia necessario fiunt, sed sic facta non sunt ipsemet Deus. **)

Keine Rede kann also für Luther davon sein, daß der Mensch hätte, was man gewöhnlich unter freiem Willen verstehe, nämlich eam vim quae libere possit in utrumque se vertere. Ueberhaupt sollte man den Namen auf den Menschen nicht anwenden. Erasmus hatte darunter verstehen wollen: vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere. Aber Luther findet, auch abgesehen

---

*) 171 b. **) 177. 210 f.

von jenen allgemeinen Sätzen über Gottes Allwirksamkeit, dann für die Gnade schon keinen gebührenden Raum mehr. Denn jene „ea" seien ja doch wohl Gottes Worte und Werke, welche im Gesetz und Evangelium dem Menschen dargeboten werden; so könne also der Mensch nach Erasmus von sich aus Gottes Wort wollen und nicht wollen, lieben und nicht lieben; des heil. Geistes bedürfe es nicht.*)

Wie aber vollzieht sich nun für den Menschen jene Nothwendigkeit? Sie ist, wie schon in Betreff des Judas oben bemerkt worden ist, nicht etwa was man Zwang nennt, nicht Etwas, was dem Willen entgegengesetzt wäre. Es verhält sich nicht so, wenn wir von einer Nothwendigkeit bei Gott, noch auch, wenn wir von einer bei den Menschen reden. Denn auch des Menschen Wille thut, was er thut, mit eigener Lust. Er bestimmt sich aber dazu mit innerer Nothwendigkeit, sofern er sich selber nicht ändern und wenden kann; es ist necessitas immutabilitatis. So lang er vom Geist Gottes leer ist, thut er von selber (sponte) das Böse. Ebenso will er, indem er durch Gottes Geist umgewandelt und angehaucht ist, in reiner eigener Neigung das Gute. Dort können wir eben nur das wollen, was der in uns herrschende Gott dieser Welt will; hier sind wir des Stärkeren Eigenthum geworden und thun willig seinen Willen. Der menschliche Wille ist wie ein Reitthier, auf welchem entweder der Satan oder Gott sitzt und welches jedesmal dahin gehen will und geht, wohin sein Herr will**).

Frei mag nun auch so der Wille noch heißen mit Bezug auf das, was unter ihm, ihm zum Gebrauch nach seinem Belieben untergeben ist (respectu inferioris se rei etc., vgl. schon B. 1 S. 122 f. 382 f.). Von dieser Herrschaft ist die Rede 1 Mos. 1, 2; der Mensch soll herrschen über die Fische im Meere u. s. w.; diese niederen Dinge sollen ihm gehorchen, thun was er will. Mit diesem Willen kann es der Mensch auch zu äußerlich guten Werken bringen oder zur Gerechtigkeit des bürgerlichen Gesetzes oder Moralgesetzes (sofern man mit diesem eben bloß ein Gesetz äußerlicher Sittlichkeit meint). Aber er kommt damit nicht zur Gottesgerechtigkeit. Und auch jenes eigene Belieben, womit er unter diesen niederen Dingen waltet, ist selber wieder ganz in Gottes Hand; es wird geleitet durch Gottes Belieben, wohin dieser will***).

---

*) 178. 180. 186 f. **) 171. 177 ff. 209 b ff.
***) 178. 189 b f. 229 f. 235.

Nur insofern gibt Luther an einer Stelle seines Buchs einmal zu, daß man von einem Vermögen freien Willens mit Bezug auf's Göttliche rede, als der Mensch fähig (aptus) sei, von der Gnade Gottes berührt und vom Geist ergriffen zu werden, als ein zum ewigen Leben oder Tod geschaffener. Aber das ist ihm eine rein passive Fähigkeit; wo das durch sie bedingte Ergriffenwerden eintritt, geschieht es ganz ohne Selbstbestimmung oder Selbstentscheidung von Seiten des Menschen. Luther kann darauf hin sogleich weiter aussprechen: nos omnia necessitate facere*).

Auch von einer cooperatio von Gott und Mensch redet Luther noch. Aber er versteht darunter nur jenes innere Wirken Gottes, mit welchem Gott so bei den Menschen ist, daß eben Gottes Wille schlechthin sie bestimmt. So wirke Gott Alles in Allen, auch den Gottlosen, indem er, was er allein geschaffen, auch allein bewege mit seiner allmächtigen Bewegung, welcher Alle, je nach den ihnen von Gott verliehenen Eigenschaften mit Nothwendigkeit folgen. Aehnlich wirke er dann mit dem Geist der Gnade in den Gerechtfertigten, und sie, als neue Kreaturen, folgen und wirken mit, oder vielmehr sie werden, wie Paulus sage, getrieben. So geschehe es außer dem Reich Gottes durch seine allgemeine Allmacht, so in seinem Reich durch die besondere Kraft seines Geistes**).

Am meisten Bedenken mußte unstreitig auch bei Solchen, welche Luthers strengsten Sätzen über die Gnadenlehre an und für sich nicht abgeneigt waren, jenes Verhältniß der göttlichen Allwirksamkeit zu den Gottlosen erregen. Luther aber spricht auch davon überhaupt mit aller Schärfe und Offenheit, — so namentlich aus Veranlassung der Schriftworte über Pharaos Verhärtung.

Auch hier gilt für ihn, wie schon bemerkt, der Ausspruch, daß Gott wirke Alles in Allen. Zunächst nun faßt er hiebei bloß den gegenwärtigen Zustand der Menschheit und Welt, wo das Hereinkommen der Sünde schon vorausgesetzt ist, in's Auge. Und da erklärt er sowohl vom Satan als von den sündhaften Menschen: sofern in ihnen Natur und Wille, obgleich von Gott abgekehrt, doch nicht zu nicht geworden ist, sondern noch besteht, ist Gott nicht minder in ihnen als in allen andern Kreaturen allwirksam und treibend. Er wirkt in ihnen aber gemäß dem Charakter, in welchem er sie vorfindet; weil sie einmal böse sind, thun sie, indem sie durch die Bewegung seiner

*) 177 b. **) 223.

Allmacht fortgerissen werden, eben nur Böses. Wenn also von Gott gesagt wird, er verhärte oder wirke Böses in uns, so heißt das nicht, Gott schaffe neu in uns das Böse; nicht von der Schöpfung, sondern von Gottes beständiger Wirksamkeit im Geschaffenen ist die Rede. Gott thut auch nicht wie ein böser Wirth, der in ein Gefäß, das seinerseits nur aufnehmend sich verhielte, Gift eingöße. Wohl aber handelt Gott vermöge seiner Wirksamkeit in den Bösen ebenso, wie ein Handwerker, der mit einer schartigen Säge schlecht sägt (vgl. schon oben B. 1 S. 284). Gott kann von seiner wirksamen Allmacht nicht lassen, der Gottlose seinen Zustand der Abkehr von Gott nicht ändern. So muß jenes Ergebniß erfolgen; der Gottlose sündigt mit Nothwendigkeit, bis ihn der heil. Geist bessert; der gute Gott kann nicht anders als mit dem bösen Werkzeug Böses ausrichten, was er aber dann gut gebraucht zu seinem Ruhm und unserem Heil. Mit der Verhärtung des Gottlosen endlich geht es also: während zuvor der Satan bei ihm in Frieden die Herrschaft geführt und er unbekümmert um Gott nur das Seine gesucht hat, tritt ihm jetzt durch Gottes Heimsuchung Widerstand und Hemmniß im Genusse des Seinigen entgegen, und da kann er nicht anders als hiegegen wüthen; er kann ebenso wenig solches Wüthen lassen, als jenes Suchen und Begehren; und er kann ebenso wenig nicht begehren, als nicht sein, da er eine, wenn gleich verdorbene Kreatur Gottes ist *).

Wenn wir oben gehört hatten, daß der Mensch immer nothwendig entweder vom Teufel oder von Gott getrieben werde, so hat sich uns jetzt auch gezeigt, wie nach Luther selbst unter jener Herrschaft des Teufels doch ein fortwährendes, mit Nothwendigkeit verbundenes Treiben Gottes, nur eben nicht seines heiligen Geistes als solchen statt hat.

Andererseits hat sich bis jetzt die Sache näher so dargestellt, daß doch das Böse an sich nur Sache des Menschen und des Satan, — daß das Werkzeug, dessen Gott sich bediene, von sich aus verdorben sei. Allein wir müssen uns sogleich zu härter klingenden Sätzen weiter führen lassen.

Einmal nämlich ist es nach Luther keineswegs Folge von einer neuen wahren Selbstentscheidung des Menschen, wenn er im Bösen bleibt, ja darin verhärtet wird, sondern von ihm aus ist nie Anderes mehr möglich: während es doch von Seiten Gottes auch möglich erscheint,

*) 205 b ff.

daß er die Menschen aus jenem Zustand frei machte, wie er ja wirklich einen Theil derselben befreit; denn jener Satz, Gott könne nicht anders als mit dem bösen Werkzeug Böses anrichten, hat den andern neben sich, daß Gott das Werkzeug bessern könne. Warum nun bessert Gott nicht auch die, welche er unter dem Satan läßt? Wir möchten etwa antworten: es hat dieß wenigstens bei denen, welche das Wort der Gnade hören, darin seinen Grund, weil sie nicht folgen. Luther aber sagt: alles Hören ist vergeblich, wenn nicht Gott selber innerlich spricht und zieht; darum, daß Gott alle seine Güter zeigt, folgt noch Niemand, — so wie etwa ein Schaf folgt, wenn man ihm einen Zweig zeigt; so geht es erst bei denen, welche durch Gottes innere Wirksamkeit Schafe geworden sind. Und ein solches Sprechen und Ziehen nimmt nun Luther überall nur in denen an, welche wirklich, und zwar eben rein durch diese göttliche Thätigkeit, umgewandelt werden, — nicht etwa auch in Andern, welchen dadurch Möglichkeit des Folgens und Nichtfolgens, also die Möglichkeit eines solchen vertere in utrumque gegeben gewesen, von welchen aber dann die Möglichkeit des Folgens abgelehnt worden wäre. Was ist nach all dem der Grund, daß Gott in so vielen Menschen den bösen Willen nicht ändert? Die Antwort Luthers ist kurzweg: „wir haben darnach gar nicht zu fragen, sondern wir haben anzubeten die göttlichen Geheimnisse; wer bist du, der du mit Gott rechtest? (Röm. 9, 20)" *)

Blicken wir ferner von jenem gegebenen Zustand des Sünders aus rückwärts: woher hat der Einzelne diesen Charakter? Luther leitet ihn her vom fleischlichen Charakter der Menschheit überhaupt, welcher ihr seit der ersten Sünde eigen sei; Gott habe die Bösen, so z. B. auch den Pharao, geschaffen aus bösem Stoff, aus verderbtem Samen; gottlos müsse ja sein, wer aus gottlosem Samen stamme (Ps. 51. Hiob 14). Eben daraus aber leitet er wieder ab, daß die Verschiedenheit des Charakters, welche jetzt zwischen Frommen und Gottlosen, ja Verhärteten obwalte, erst Folge göttlicher Wirksamkeit sei. Ausdrücklich verwirft er das von Erasmus gebrauchte Gleichniß, daß so, wie durch die Sonne Lehm hart, Wachs weich werde, Gott die Einen verhärte, die Andern bekehre; alle Menschen seien vielmehr an sich dem Lehm gleich; aus ebendemselben Lehm mache Gott dann Gefässe zur Ehre und Gefässe zur Unehre **).

---

*) 206 b. 196. 204. 235 b. **) 202 b. 205. 220 b.

Wie endlich ist denn ursprünglich jene Sünde hereingekommen? — An einer schon beigezogenen Stelle, wo Luther den Ausspruch, daß Gott den Bösen auf den bösen Tag gemacht habe, behandelt, hat er erklärt: er rede nicht von der (ersten) Schöpfung; Gott habe Jenen nicht so gemacht, daß er die Bosheit oder böse Kreatur geschaffen hätte, sondern er habe ihn gemacht aus dem bösen Samen*). — Und dennoch müssen wir noch weiter gehen, wenn wir ihn, was er indessen nur an ein paar Stellen thut, auch vom ersten Sündenfall reden hören. Nehmen wir diese Stellen ihrer Wichtigkeit wegen einzeln vor. Luther erörtert Sirach 15, 14—17. Die freie Entscheidung, welche nach diesem Ausspruch den Menschen bei der Schöpfung gegeben worden ist, bezieht er, wie wir wissen, bloß auf die res inferiores. Dann geht er über zu den Geboten, welche Gott dem Menschen vorlegte mit der Zusage: si volueris mandata conservare, conservabunt te. Er verneint, daß hiemit das Haltenkönnen der Gebote dem Menschen zugeschrieben sei; es verhalte sich damit vielmehr, wie wenn Eltern scherzend kleine Kinder auffordern, zu ihnen her zu kommen, nur um ihnen zu zeigen, daß sie es nicht können, vielmehr um Hilfe rufen müssen; der göttliche Gesetzgeber wolle gerade unsere Unmacht uns erkennen lassen. Und das gilt nun nach Luther auch schon vom ersten Menschen (vgl. hiezu jene These v. J. 1518, oben B. 1 S. 244): „etsi non erat impotens assistente gratia, tamen in hoc praecepto satis ostendit ei Deus, quam esset impotens absente gratia; — cum adesset spiritus, nova voluntate non potuit velle bonum de novo propositum, id est obedientiam, quia spiritus illam non addebat (wie viel weniger fährt Luther fort, vermögen wir jetzt etwas, bei denen der Geist nicht ist); — ostensum est in isto homine, quid possit liberum nostrum sibi relictum ac non continuo magis ac magis actum et auctum spiritu Dei; ille non potuit in auctiorem spiritum, cujus primitias habebat, sed cecidit a primitiis spiritus; quomodo nos lapsi possemus in primitias spiritus ablatas?“ Der Sinn dieser Sätze ist nicht zu verkennen: der Mensch hätte zum neuen Willensakt des Gehorsams (gegenüber von dem neu ertheilten Gebote) neue Einwirkung des Geistes bedurft; diese ist ihm, obgleich damals der Geist bei ihm war, nicht zu Theil geworden, während er von sich aus zu der erforderlichen Steigerung des Geistes nicht gelangen konnte; und es ist diß — nach Gottes eigener Verordnung — so ergangen,

*) 220 b.

damit man auf immer ersehe, wie wenig der sich selbst überlassene Wille vermöge. So hat nun zwar Gott nicht unmittelbar das Böse geschaffen; aber jene natürliche Unmacht des Menschen war doch mit dem ursprünglichen Wesen desselben gegeben und daraus mußte, indem Gott den Menschen jetzt sich überließ, nothwendig die Uebertretung folgen. Nicht anders können wir dann auch verstehen, wenn Luther auf Erasmus Vorhalt, daß nach 1 Mos. 1 der Mensch gut geschaffen gewesen sei, erwiedert: ja, aber 1 Mos. 3 folge — „quomodo sit homo factus malus, desertus a Deo ac sibi relictus,“ — und so sei nunmehr der menschliche Same ein verderbter, und Verderbte gehen aus ihm hervor; die Worte „desertus etc.“ wollen nicht erklären, was der Mensch erst durch den Sündenfall geworden, sondern wie er zum Sündenfall gekommen sei. Nicht anders kann es endlich nach allem Bisherigen verstanden werden, wenn Luther einmal den Ausdruck gebraucht: permisit Deus Adam ruere; was Gott zuließ, indem er den Adam sich selbst überließ und ihm die weitere Hilfe seines Geistes versagte, das hat nach Gottes eigener Ordnung nicht anders geschehen können. Da bleibt denn auch auf die Frage, warum Gott den Adam habe fallen lassen, da er ihn doch hätte bewahren können, keine Antwort als die einzige, mit welcher jetzt Luther sie abfertigt: man dürfe so wenig darnach fragen, als darnach, warum Gott den bös gewordenen Willen nicht wieder gut mache. „Hoc pertinet ad secreta majestatis, nec nostrum est hoc quaerere, sed adorare mysteria haec.“ *)

Ist nun der Mensch in diesem ganzen Umfange so unmittelbar und schlechthin von der innerlich wirkenden Allmacht bestimmt, so erhebt sich füglich die Frage, was hiebei die Vermittlung durch das Wort zu bedeuten habe, dessen Gott selbst in seiner Offenbarung den Menschen gegenüber sich bedient. Und insbesonder fragt sich, wie doch Gott fortwährend Gebote aussprechen könne, wenn die Erfüllung nur rein sein Werk und bei dem natürlichen Menschen eine Erfüllung noch gar nicht möglich ist.

Mit letzterer Frage hat Luther in seinem Buch viel zu thun. Und er beantwortet sie in der Weise, welche uns schon in jenen Sätzen über Adam gegeben ist: Gott ertheilt schon dem Adam, geschweige denn uns Sündern, nicht in dem Sinn seine Gebote, als ob wir sie halten könnten, sondern um durch sie in uns eben das Bewußtsein

*) 190 ff. 205. 206 b.

der eigenen Unfähigkeit zu erwecken. Ebenso verhält es sich, wenn Gott hypothetisch sagt: so du das und das leistest, wirst du leben u. s. w. Zugleich indessen will er zeigen, was kraft seiner Tugend in uns geschehen könnte, ja was (in denen, die er umschafft) auch Alles einmal geschehen soll und wird. *)

Weniger äußert sich Luther über die Bedeutung der Worte, durch welche Gott (denen, in welchen er zugleich innerlich spricht) den Geist schenkt. Die Vernunft, sagt er, möchte die Nase rümpfen: warum denn Gott solche Worte gebrauche, da doch die Worte Nichts wirken, da der Wille doch nicht nach der einen oder andern Seite sich wenden könne, da ohne den innerlich treibenden Geist trotz dem Hören des Wortes der Wille um Nichts mehr vermöge und, wenn der Geist da sei, doch Alles nur am Geiste liege? Er verweist hiegegen auf die Absicht Gottes, die Menschen unter einander zu Gehilfen seiner Heilsthätigkeit zu machen, — eine Absicht, die für ihn immer ganz besondere Bedeutung behält — für seine ganze Anschauung vom christlichen Heilsleben, von der Gemeinschaft der Heiligen, von der Kirche; er sagt: sic placitum est Deo, ut non sine verbo, sed per verbum tribuat spiritum, ut nos habeat suos cooperatores, dum foris sonamus, quod intus ipse solus spirat ubi ubi voluerit, quae tamen absque verbo facere posset sed non vult. **)

Die gewichtigsten Aussagen des göttlichen Wortes an uns, welche Erasmus Luthern vorgehalten hatte, waren vollends die, wo Gott ausdrücklich erklärt, er wolle nicht den Tod des Sünders, sondern daß der Sünder sich bekehre und lebe (Ezech. 18), aus dem neuen Testament besonders der Zuruf Christi an Jerusalem Matth. 23, 37. Sollte, sagt Erasmus, Gott jenen Tod beklagen, wenn er selbst ihn wirkt? will Gott unsern Tod nicht, so ist dieser unserm Willen zuzuschreiben: und wie ist das möglich, wenn wir selber Nichts zu thun vermögen? hätten nicht die Juden dem Herrn erwiedern können, wozu er ihnen Propheten gesandt habe, wenn er nicht gewollt habe, daß sie dieselben hören? warum er ihnen zurechne, was nach seinem Willen als etwas für sie Nothwendiges geschehen sei? — Und gegenüber von diesem Vorhalt treibt Luther vollends, was er zu

---

*) 190 ff. 198. 209 b. **) 200 b. Es versteht sich, daß hier von cooperatio in anderm Sinn die Rede ist, als wo wir früher von dieser zu sprechen hatten (vgl. übrigens auch 223 und die dortige Hinweisung auf 1 Cor. 3, 9.)

behaupten hat, auf die äußerste Spitze. Er unterscheidet jenen Gott und göttlichen Willen, der uns im geoffenbarten Worte gepredigt und dargeboten und von uns verehrt werde, von dem nicht gepredigten, nicht geoffenbarten Gotte, der nicht Gegenstand des Gottesdienstes sei. Für diesen Unterschied beruft er sich auch auf die apostolischen Worte 2 Thess. 2, 4, wornach der Antichrist sich erheben werde supra omnem Deum praedicatum et cultum, während nicht möglich sei eine Erhebung „supra Deum non cultum nec praedicatum, ut est in sua natura et majestate." Von diesem Gotte sagt er: Deus absconditus in majestate neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur vitam, mortem et omnia in omnibus; neque enim tum verbo suo definivit sese, sed liberum sese reservavit super omnia. Und eben dahin haben wir nun auch zu ziehen jene Erklärung der Kirchenpostille über die Worte Matth. 23, wornach dieselben gesprochen sind „nicht nach dem wesentlichen Stand göttlicher Natur." Er fährt jetzt noch fort: illudit sese (Erasmi) diatribe ignorantia sua, dum nihil distinguit inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est inter verbum Dei et Deum ipsum; multa facit Deus, quae verbo suo non ostendit nobis; multa quoque vult, quae verbo suo non ostendit sese velle; sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, vult autem illam voluntate illa imperscrutabili. — Allein wenn wir jetzt fragen möchten nach Inhalt und Grund dieses Willens, — wie er sich verhalte zum geoffenbarten, — wie wir uns über einen Widerspruch zwischen dem im Wort ausgesprochenen und dem eigentlichen Willen beruhigen sollen: so will Luther sofort über diesen Willen wieder den Schleier gezogen, alle weiteren Fragen nach ihm abgeschnitten haben. Es ist genug, sagt er, zu wissen, daß da ist in Gott ein unerforschlicher Wille. Das Weitere geht uns Nichts an; hier gilt: quod supra nos, nihil ad nos. Gott selbst will eben, daß wir nicht so mit ihm verkehren, wie er ist in seiner Majestät und seiner Natur, sondern nur so, wie er sich eingekleidet und geoffenbart hat in seinem Worte. So also sagen wir: Gott beklagt nicht den Tod des Volkes, welchen er selber in diesem wirkt, sondern er beklagt den Tod, welchen er im Volke vorfindet und zu entfernen bestrebt ist. Die menschliche Vermessenheit, sagt Luther weiterhin, will in jenen geheimen Willen, mit welchem wir Nichts zu handeln haben, eindringen, indem sie dagegen das Nothwendige bei Seite läßt. Mit dem fleischgewordenen Gott vielmehr haben wir uns zu beschäftigen, mit dem ge-

kreuzigten Christus, in welchem alle Schätze der Erkenntniß liegen; durch diesen haben wir überreichlich, was wir wissen und nicht wissen sollen. Eben dieser fleischgewordene Gott weint über das Verderben der Gottlosen, während der Wille der Majestät nach eigenem Rathschluß Etwelche läßt und verwirft, daß sie verderben (cum — ex propositio aliquos relinquat et reprobet, ut pereant); wir haben nicht zu fragen, warum er so thut, sondern Gott zu verehren, der Solches kann und will. *)

Und so sollen denn überhaupt von unserem Gegenstand nach Luther fern bleiben alle fürwitzigen Fragen menschlicher Vernunft. Wie die Fragen über den verborgenen Willen, so gehören dahin auch Fragen über das, was er mit seinem geoffenbarten Willen thut: so namentlich die Frage über die Gerechtigkeit des göttlichen Handelns an den Einen, die gerettet werden, an den Andern, die Gott, auch nach der ausdrücklichen Erklärung seines Wortes, verhärtet. Bereits haben wir vernommen: „wer bist du, der du mit Gott rechtest?“ Die Menschen, erklärt Luther, dürfen überhaupt nicht auf Gott ihr Recht anwenden; Gott hat uns nicht Rechenschaft zu geben, warum er thut, was für uns keinen Schein der Gerechtigkeit hat; man muß ihm seine Geheimnisse lassen. Ja in Gottes Wesen und Begriff liegt für Luther, daß dem göttlichen Willen keinerlei Regel und Maaß vorgeschrieben werden kann, weil Nichts ihm gleich oder über ihm, sondern er die Regel für Alles ist: „hätte er Regel, Maaß, Ursache, so wäre er eben hiemit nicht mehr göttlicher Wille; denn nicht weil er so soll oder wollen sollte, ist recht was er will, sondern im Gegentheil, weil er selber so will, muß recht sein, was geschieht;“ dem Willen der Kreatur wird Grund und Ursache vorgeschrieben, nicht aber dem Willen des Schöpfers. — Es ist, soweit wir sehen, hiemit von Luther nicht ausgeschlossen, daß nicht doch Gott selber seinen eigenen Willen in steter, sich selbst gleicher und eben hierin vollkommener Weise bestimme. Das aber leugnet er, daß wir auf Grund derjenigen Weise, nach welcher Gott uns Geschöpfen sittlich zu handeln vorgeschrieben hat, Postulate für Gottes eigenes Handeln stellen dürfen; keine Stelle hat bei ihm der Gedanke, daß diesen Vorschriften, als von Gott kommend, auch die Wege, die Gott seinerseits gehen will und die eben hiemit

---

*) 195 b — 197 b (zu »aliquos« vgl. 175 b 176 b wo von Rettung Weniger die Rede ist).

gut sind, entsprechen müssen; oder er will zum mindesten davon Nichts wissen, daß ein entsprechendes Verhältniß beider zu einander wir wahrhaft zu erkennen vermögen. — Was von der göttlichen Gerechtigkeit gilt, das gilt denn auch von seiner Güte. Die Vernunft, sagt Luther, kann sich nicht gefangen geben in den Glauben, daß der Gott gut sei, welcher verhärte; sie will begreifen, wie Gott gut sei und nicht grausam; begreifen würde sie, wenn es hieße, Gott verhärte und verdamme Niemand, hebe die Hölle und die künftigen Strafen auf und mache alle Menschen selig. „Aber anders urtheilt der Glaube und der Geist; sie glauben, daß Gott gut sei auch wenn er alle Menschen verderben würde!“ *)

Das also ist es, was Luther entgegenzustellen hatte dem „freien Willen“ des Erasmus. Und wir wiederholen: er wollte es nicht gethan haben wie in einem Schulstreit oder um philosophischer Consequenz willen, sondern lehren wollte er, was Christen im Interesse ihrer Frömmigkeit, ihres Glaubens und Lebens wissen müssen (vgl. oben im Eingang); ohne Rückhalt wollte er es daher auch vor Aller Ohren ausgesprochen haben. Jene Unwandelbarkeit des göttlichen Vorherwissens und Wollens ist ihm der Grund für die Festigkeit, womit nun der Glaube den göttlichen Verheißungen trauen darf. In der Verhärtung von Sündern wie Pharao, woran die Vernunft sich stößt, sieht er Stärkung und Tröstung für die Gläubigen: die Israeliten haben wissen sollen, daß auch jenen Trotz Pharaos Gott wirke, um für sie desto herrlichere Wunder zu thun. Wesentlich für unsern Glauben ist ihm insbesondere auch das, daß Gott sich an den Begriff, welchen sich menschliche Vernunft von der Gerechtigkeit macht, nicht bindet: denn wehe uns, wenn Gott, wie es eben dieser Begriff fordert, nach unserem Verdienst mit uns handelte. **) — Erasmus wollte den Satz, daß Alles mera necessitate geschehe, jedenfalls nicht unters Volk kommen lassen: denn welche Thüre öffne man sonst der Gottlosigkeit! wer werde da noch sein Leben bessern wollen? Luther antwortet auf diese Frage ruhig: kein Mensch werde es thun noch thun können; gebessert aber werden die Auserwählten und Frommen werden durch den heiligen Geist, die Uebrigen werden ungebessert verderben. Dann gibt er zwei Gründe an, um deren willen Solches gepredigt werden solle: erstens die Demüthigung unseres Stolzes und Erkenntniß der göttlichen Gnade, zweitens das Wesen des christlichen

*) 206 b f. 213 b. 204 b f. **) 171 b. 207. 213 b.

Glaubens selbst, der eben Glaube sei an das, was man nicht sehe. Noch stärker und schroffer als in den Schriften, wo wir es früher fanden, macht Luther dieses letztere Argument jetzt geltend: „damit der Glaube statt habe, muß alles Geglaubte verborgen werden; es kann aber nicht tiefer verborgen werden, als indem das gerade Gegentheil sich darstellt und gefühlt wird; so belebt Gott dadurch, daß er tödtet; — so verbirgt er seine ewige Barmherzigkeit unter ewigem Zorn, seine Gerechtigkeit unter Unbilligkeit; hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat. credere justum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit, ut videatur, referente Erasmo, delectari cruciatibus miserorum et odio potius quam amore dignus.“ An einer andern Stelle bekennt Luther, er selber habe mehr als einmal schweren Anstoß daran genommen, daß Gott rein durch seinen Willen (mera voluntate sua) die Menschen verlasse, verhärte, verdamme; ja er sei hiebei am Abgrunde der Verzweiflung gewesen und habe gewünscht, daß er nie zum Menschen geschaffen worden wäre; aber er fügt sofort bei: bis er gewußt habe, wie heilsam diese Verzweiflung sei und wie nahe schon der Gnade. Heilsam fand er sie ohne Zweifel eben deshalb, weil sie ihn in unbedingter Demüthigung, unter Verzicht auf alle eigene Gerechtigkeit und Vernunft zum reinen und einfachen Ergreifen des in Christo erschienenen Heiles mit einem über alle scheinbaren Widersprüche sich erhebenden Glauben hingetrieben hatte.*) Das, was auch nach Luthers Sinn uns fern bleiben soll, ist nicht der Gedanke an jene so anstößige Nothwendigkeit aller Dinge und an das Sein jenes verborgenen Gotteswillens, sondern nur die Meinung, nun auch in die hier gegebenen Probleme eindringen zu sollen und zu können, und die Neigung, überhaupt weiter mit diesen Geheimnissen sich zu beschäftigen, anstatt daß man, sie anerkennend, sofort ganz nur mit dem gepredigten und fleischgewordenen Gotte sich zu thun machte.

Dagegen, daß er nur von der Hitze des Streites zu seinen Behauptungen sich habe fortreißen lassen, verwahrt er sich ohnedem nachdrücklich: „extant themata et problemata, in quibus perpetuo asserui usque in hanc horam liberum arbitrium esse nihil; — veritate victus et disputatione compulsus sic sensi et scripsi.“**)

Die Wahrheit also und das Wesen des christlichen Glaubens hat ihn dazu getrieben, im Kampfe für die Gnade, auf der unser Heil

*) 175 b ff. 209. **) 224.

ruhe, und gegen alle Eigengerechtigkeit jetzt bis zu dieser ganzen Ausführung von der göttlichen Allwirksamkeit überhaupt und vom Verhältniß dieses absoluten Willens zum endlichen, geschöpflichen als solchen fortzuschreiten. Und dennoch müssen wir nun gerade auch aus dieser Schrift de servo arbitrio, welche hierin viel weiter als irgend eine andere geht, wieder ersehen, wie doch eben nicht aufs Verhältniß des Absoluten zum Endlichen und Menschlichen an sich, sondern auf das Verhältniß des thatsächlich in Sünde liegenden, heilsbedürftigen Menschen zu dem Gotte, der allein selig machen kann, sein eigentliches Interesse gerichtet war. Wir können hiefür schon darauf uns berufen, daß er aufs letztere auch in den bisher von uns behandelten Ausführungen immer wieder hinzielt und zurückkommt. Bedeutsam dafür aber ist namentlich Folgendes. Was wir bisher beizubringen hatten, ist fast durchweg Alles dem Eingang und den zwei ersten Haupttheilen des Buches entnommen, wo er des Erasmus Gründe für den freien Willen bestreiten, dann seine von diesem bestrittenen Gründe vertheidigen wollte. Für den dritten Theil erst hat er sich die eigentliche positive Aufgabe gestellt: ut contra liberum arbitrium pro gratia Dei pugnemus; hier will er — „copias nostras producere"; er will, indem er sich auf das, was schon die ersten Theile geleistet, zurückbezieht, noch eigens den Apostel Paulus und Johannes ins Feld führen. *) Und da erklärt er nun zwar auch wieder, die argumenta ex proposito gratiae, ex electione Dei etc. assumta seien für sich schon klar und stark genug, um die Nichtigkeit des freien Willens zu beweisen. **) Aber während er sie übergehen will, führt er statt dessen den wesentlichen Inhalt der ersten Kapitel des Römerbriefs vor: das erfahrungsmäßige Zeugniß vom Stande der Sünde und des Zornes, in welchem thatsächlich alle Menschen sich befinden und vermöge dessen sie nicht einmal mehr einen conatus ad bonum haben und nur von Gottes Gnade durch den Glauben Gerechtigkeit erlangen können. Aus Johannes zieht er bei Joh. 1, 16, — die Worte Jesu an Nikodemus, — den Ausspruch, daß Jesus allein Weg, Wahrheit und Leben ist u. s. w., — dann auch Joh. 6, 44 (vgl. oben: über das innere Ziehen und Sprechen). — Und das innerste Interesse, um welches es ihm zu thun ist, spricht er selbst aus in dem Bekenntniß ***): „wäre es je möglich, so wollte ich doch nicht, daß mir freier Wille gegeben würde oder irgend Etwas in meiner

*) 186. 224 b. **) 231 b. ***) 236 f.

Hand gelassen, womit ich die Seligkeit erstreben könnte; ich müßte dann, auch wenn die vielen mich bedrohenden Gefahren und teuflischen Angriffe nicht wären, doch beständig aufs Ungewisse hin arbeiten; denn mein Gewissen würde, ob ich auch ewig lebte und wirkte, doch nie gewiß und ruhig werden darüber, wie viel es zu leisten hätte, um Gott genug zu thun; — so lehrt es die Erfahrung aller Selbstgerechten und ich habe es zu meinem großen Uebel viele Jahre lang genugsam gelernt; jetzt aber, da Gott mein Heil meinem Willen entnimmt und in den seinigen aufnimmt und nicht durch mein Wirken und Laufen, sondern durch seine Gnade mich zu retten verheißen hat, bin ich ruhig und sicher, weil er treu ist und mächtig und groß (vgl. die Vorrede zum Römerbrief). So geschieht es, daß, wenn nicht Alle, doch wenigstens Viele gerettet werden, während durch die Kraft des freien Willens gar Keiner selig würde." Hiemit ist er wieder bei der schweren Frage über Gottes Güte und Billigkeit angelangt. Und wenigstens etwas milder als oben äußert er sich jetzt auch hierüber. Die Nothwendigkeit, mit der die Verdammten sündigen, leitet er nur einfach von der durch Adam verderbten Natur ab, ohne auf eine Ursache von Adams Sünde hinzudeuten. Dann fährt er fort: der gnädigste Gott sei zu verehren in denjenigen, welche er, da sie völlig unwürdig seien, gerecht und selig mache; und etwas müsse man da doch einräumen (donandumque est saltem nonnihil) der göttlichen Weisheit, daß man an seine Gerechtigkeit glaube, wo er uns unbillig scheine. Er verweist dafür den Glauben auf das Licht, welches künftig, in der Herrlichkeit, auch über dieses Dunkel uns noch aufgehen werde. Das Dunkel, welches fürs Licht der Natur über dem Walten des gerechten Gottes im Diesseits liege, sei schon aufgehellt durch das Licht der Gnade über das Jenseits mit seiner Vergeltung; unlösbar sei nun auch unter diesem Licht noch die Frage, wie Gott einen Gottlosen verdamme und einen vielleicht noch Gottloseren rette; das dritte Licht, das Licht der Herrlichkeit, werde auch das als höchste Gerechtigkeit offenbaren (man vgl. was wir oben bemerkten über den Sinn davon, daß für Gott kein Gesetz gelte).

Allein wie ernst es ihm doch mit seiner ganzen Ausführung, namentlich auch mit jenen allgemeinen Aussprüchen über Gottes Willen, Wissen, Macht gewesen ist, das zeigt klar wieder der Schluß des Buches, während zugleich darin ebenso klar wieder das Ziel von Allem, nämlich daß wir ohne Christum schlechthin verloren wären, hervortritt; da stehen schließlich nochmals die Sätze: „Deus

praescit et praeordinat omnia," „ipsa ratione teste nullum potest esse liberum arbitrium in homine vel angelo aut ulla creatura,"— dann die Hinweisung auf die Herrschaft des Satan, die Erbsünde, Pauli Zeugniß über Juden und Griechen u. s. w., — zuletzt: si credimus Christum redemisse homines, — totum hominem (nämlich nicht bloß den niedrigen Theil in ihm, während der höhere noch Macht zum Guten habe) fateri cogimur esse perditum; alioqui Christum faciemus vel superfluum, vel partis vilissimae redemtorem, quod est blasphemum et sacrilegum.

Die gegebene Uebersicht über den Inhalt der Schrift de servo arbitrio wird uns sowohl den Zusammenhang ihrer Grundsätze mit Luthers früheren Erklärungen, auf welche er selber gegen Erasmus sich beruft, als die ganz besondere Wichtigkeit, welche ihr wegen der nur hier so gegebenen Ausführung dieser Sätze zukommt, genugsam bestätigt haben. Es ist uns nur die Aufgabe übrig, auch auf gleichzeitige Aeußerungen, welche aufs engste mit ihnen sich berühren, noch aufmerksam zu machen.

Es handelte sich zwischen Luther und Erasmus, was die Beweise aus der Schrift anbelangt, namentlich um das Verständniß von Pharaos Verhärtung durch Gott. Eben darüber nun hatte Luther zur Zeit des Streites mit Jenem in Predigten, die er seit dem 19. Trinit. Sonntag 1524 bis ins Jahr 1526 über das zweite Buch Mose hielt, auch vor der Gemeinde sich auszusprechen. Und er hat es gethan mit eben der Rückhaltslosigkeit, die er in seiner Streitschrift für seine Lehre in Anspruch nimmt. Wie dort Gott den Pharao erweckt habe gegen Israel, so, sagt er jetzt, erwecke Gott überhaupt den Teufel und durch den Teufel die Gottlosen wider die Seinigen; und er findet jetzt darin wieder denselben Trost für diese, wie wir vorhin vernommen haben: indem sie wissen, daß Gott den Teufel erweckt, wissen sie auch, daß er ihn in seiner Faust hat. — Da kommt dann wieder die Frage der Vernunft, wie Gott den Menschen, den er selbst zum Bösen zwinge, verdammen, — und wie er überhaupt zum Bösen treiben sollte. Und Luther beruft sich wieder darauf, daß wir Gott nicht Gesetz, Maaß und Ziel stellen dürfen. Er sagt jetzt: „Gott gibt das Gesetz aus (an uns), aber er nimmts nicht wieder hinauf (daß es ihm gälte); — Gott will thun wie es ihm gefällt und muß also thun, denn sein Wille ist das Gesetz, es kann nicht anders sein." In aller Schroffheit bleibt der Widerspruch stehen, der für unsere Vernunft sich ergibt und bei welchem

sie einfach zu schweigen hat; fast noch härter als die Worte der Streitschrift klingen die der Predigt: „Gott thut daran (wenn er zum Bösen treibt) wohl und nicht unrecht; aber der, so getrieben wird, thut Unrecht, denn er hat Gottes Gebot vor sich, daß er nicht also thun sollte, und der Teufel treibet ihn doch daß er also handelt (über dieses Treiben des Teufels im Verhältniß zu Gottes Treiben vgl. oben, dazu den gleich folgenden Satz); — wolltest du denn sagen: ist denn Gottes Wille wider sich selbst? das ist zu hoch; Gottes Wille ist da, aber wie das zugeht, das soll ich nicht wissen." Statt dem weiter nachzufragen, sollen wir — so schließt Luther wieder — heruntersehen auf den im Wort geoffenbarten Gotteswillen und auf den menschgewordenen Christus.*) Er ermahnt dazu hier noch weit ausführlicher und eindringlicher als in seiner Streitschrift.

Nicht minder klar spricht sich Luthers Brief an die Antwerpener aus, der im Jahr 1525 gedruckt erschien.**) Diese sollten gewarnt werden vor Irrgeistern, welche unter Anderem behaupteten, der heil. Geist sei unsre Vernunft, — wer ohne heil. Geist sei, habe auch keine Sünde, weil er keine Vernunft habe, — für die Seelen gebe es keine Verdammniß, sondern sie werden alle das ewige Leben haben (man vgl. mit dem letzten Satz die Meinung, welche Luther schon 1522 im Brief an Recheuberg zu widerlegen hatte). Einer derselben war auch bei Luther gewesen. Und diesem macht nun Luther zum Vorwurf: er habe „nicht da hinan gewollt, daß Gott, wiewohl er die Sünde nicht will, doch verhängt daß sie geschiehet," — habe wollen begreifen, wie Gott die Sünde nicht wollte und doch durchs Verhängniß wollte, — habe schlechterdings nur den Einen Willen in Gott haben wollen. Den Antwerpern aber erklärt Luther: er selbst lehre nicht, wie ihn jetzt Jener verlästern werde, daß Gott die Sünde haben wolle, sondern daß Gott sie verboten habe und nicht wolle; dieser Wille sei uns geoffenbart und noth zu wissen; wie Gott dagegen die Sünde verhänge und wolle, das gehöre zu der Heimlichkeit göttlicher Majestät, — wir sollen es nicht wissen, dürfen nicht mit ihm darüber rechten (Röm. 9, 20). Er schließt dann: „wir haben alle zu schaffen genug, daß wir Gottes Gebote und seinen Sohn Christum lernen unser Lebenlang; wenn wir die nun wohl können, wollen wir denn weiter suchen die heimlichen

---

*) E. A. 35, 160—175. **) Br. 3, 60 ff.

Stücke, die dieser falsche Geist erregt ohne Ursache." Im Uebrigen verweist er auf den Römerbrief und seine Vorrede zu diesem.

Die von Luther streng festgehaltene Unterscheidung zwischen dem gepredigten und gehörten Gottesworte und zwischen dem innern Sprechen Gottes, welches zu jenem bei den Gefässen der Gnade und eben nur bei diesen noch eigens hinzukommt, ist noch um so mehr zu beachten in einer Zeit, wo Luther zugleich gegen Solche im Kampfe lag, welche das äußere Wort überhaupt gering achteten und auf ihr angebliches inwendiges pochten. Er war sich auch, wie wir bemerkt haben, wohl bewußt, daß jene Menschen aus seinen eigenen Sätzen die Consequenz ziehen möchten, die Vermittlung durch ein äußeres Wort wäre dann überflüssig. Dennoch sucht er keinen andern Weg für seine Lehre. Er bleibt namentlich gegenüber von der Frage, warum unter den Hörern des Wortes die einen glaubig werden, die andern nicht, immer nur bei der Erklärung: der heil. Geist gebe den Glauben, wo und wem er wolle. Er gebraucht diesen Ausdruck unbedenklich auch eben jenen Schwarmgeistern gegenüber; so in der Schrift wider die himmlischen Propheten zu Anfang d. J. 1525: „im selben Wort kommt der Geist und gibt den Glauben, wo und welchem er will." *)

Wir werden noch weiter zu untersuchen haben, wie es um jene Lehren, deren rücksichtslose Entfaltung hier durch den Gegensatz gegen die katholischen Widersacher der Gnadenlehre sich bedingt zeigte, in den späteren Schriften Luthers steht. Aber wir werden, so weit sie nun sich noch modifizirt oder nicht modifizirt haben mögen, diß nicht mehr so von jenem Gegensatz abhängen sehen; dagegen wird dabei der ganze Zusammenhang mit der Lehre von den Gnadenmitteln und mit der Anschauung von Gott überhaupt in Betracht kommen müssen. Diß bestimmt uns, das Weitere wieder unserem systematischen Theile vorzubehalten.

Eben dahin haben wir auch die fernere Darlegung von Luthers Rechtfertigungslehre zu verweisen. Eine der wichtigsten, durch katholische Gegner hervorgerufenen Schriften über sie, die Ratio Latomica, hat Luther noch auf der Wartburg abgefaßt. Wir werden jedoch in ihr und auch in den späteren Schriften die uns schon bekannte Gestaltung der Lehre wiederfinden, wenn auch nachher auf einzelne Punkte noch schärferes Licht fällt.

---

*) E. A. 29, 212.

Die heilige Schrift und die Traditionen u. s. w.

Eigens dagegen müssen wir hier, beim Gegensatze Luthers gegen den Katholizismus, zum Schluß auch noch die Stellung beleuchten, welche er jetzt vollends für die heil. Schrift in Anspruch nimmt. Wir haben gesehen, wie er ihre ausschließliche Autorität in allen bisher vorgeführten Lehrstücken geltend gemacht hat. Jetzt, seit die herrschende Kirche über ihre eigene Verderbniß ihm vollends ganz die Augen geöffnet hat, zieht er mit einer Ausschließlichkeit, zu der er bei all seinem Bauen auf das Schriftwort doch erst allmählig gelangt ist, auf dieses sich zurück. Wie er seit dem Beginn seiner evangelischen Ueberzeugungen bekämpft hat, was er mit dem Inhalt der Schrift im Widerspruch sah, so macht er jetzt strengen Ernst mit dem Satze, daß zur Heilswahrheit Nichts gehöre, als was schon positiv und klar in diesem Inhalt gegeben sei, und daß jede Lehre und Satzung, welche daneben dem Glauben sich aufdrängen wolle, ungöttlich, ja widergöttlich sei. Einzige höchste Norm der Heilswahrheit ist ihm die Schrift in dem Sinne, daß die Wahrheit auch eben aus ihr als der göttlichen Quelle geflossen sein muß.

So haben wir ihn z. B. im Buch de votis Alles verdammen hören, was — vel citra, vel praeter, vel ultra Christum incedit; und daß Christi Zeugniß und Vorbild eben nur in der Schrift uns göttlich überliefert sei, setzt er dort vornweg voraus; für Lüge erklärt er in demselben Buch den Satz der Papisten: non omnia esse a Christo et apostolis dicta et instituta, sed ecclesiae plurima dicenda et instituenda relicta.*) Er unterschied hier wieder, ähnlich wie beim freien Willen, zwischen den res inferiores und superiores; in jenen, auf welchen der Gottesdienst nicht ruhe und welche von Gottlosen und Frommen betrieben werden, lasse Gott uns auch thun, was er in der Schrift nicht ausdrücklich verordnet; in diesen, — in unserer Beziehung zu Gott selbst, — sei überall ein ausgedrücktes Gebot Gottes erforderlich; was nicht geboten sei, sei eben hiemit verboten, — eo ipso contra Deum, quod sine verbo Dei.**) Er pflegt hiefür besonders auf 5 Mos. 4, 2 sich zu berufen: „ihr sollt Nichts zuthun

*) Jen. 2, 506 b. 544 (Nachtrag in diesem jenenser Druck zu 539).
**) Br. 2, 291 f.

zu dem Worte" u. s. w. Eigens handelt von diesen Grundsätzen die Schrift „Von Menschenlehre zu meiden" i. J. 1522.*)

Insofern also wäre es grundfalsch, von Luther zu sagen, er lasse neben der Schrift als untergeordnete Quelle doch auch die Tradition zu. Auch späterhin wird sein Urtheil darüber nie mehr milder; wir haben es im Gegentheil z. B. in Betreff der Lehre vom Fegfeuer und der Fürbitte für die Todten nur noch schärfer werden sehen.

Aber allerdings führt uns nun das Gesagte selber schon darauf hin, wiefern für Luther doch im Christenthum auch wieder menschliche Anordnungen und freie menschliche Uebungen und Bräuche Raum haben und behalten sollen. Denn während in Allem, was auf den Heilsweg und das Verhältniß der Seele und des Gewissens zu Gott sich bezieht, zum Schriftwort schlechterdings „Nichts zugethan werden darf," hat der von Gott durch sein Wort gestiftete Gottesdienst eine äußere, irdische, räumliche Einkleidung, die eben hiemit wandelbar und der christlichen Freiheit freigegeben ist; und was als angeblicher Bestandtheil des Heilsweges verdammlich ist, kann als ein lediglich äußerliches Werk den Christen erlaubt, ja durch die in diesen äußern Dingen sich bethätigende Nächstenliebe für ihn zur Pflicht werden. So hat Luther z. B. über die äußern Bräuche beim Abendmahl gegen König Heinrich sich erklärt. So räth er unter Umständen zum Beobachten der Fastenordnung, ja zum Verbleiben unter der Mönchskutte. Nur darauf kommt es an, daß der Christ derlei Dinge eben nicht mehr wie Etwas, was zu den superiora gehöre, ansehe. Wie jene papistische Einsetzung derselben gegen Gottes Wort war, so würde jetzt wieder gegen Gottes Wort streiten, wer vom Unterlassen derselben das Heil abhängig machen wollte. In diesem Sinne sagt Luther nun auch wieder: extra scripturas nihil esse statuendum, aut, si statuitur, liberum et non necessarium habendum; alle Dinge, die Christus nicht eingesetzt habe, seien frei und unnöthig, darum auch unschädlich (er redet da von äußeren Zeremonien beim Gottesdienst).**) Wir werden, wie er hier einen neuen Zwang nach der andern Seite bekämpft, bei seinem Zeugniß gegen falsch reformatorische Tendenzen noch weiter beobachten. — So hat er auch von Gegenständen des Glaubens Manches noch als frei, eben hiemit jedoch nicht mehr als Gegenstand des seligmachenden Glaubens gelten lassen: ein mög-

*) E. A. 28, 318 ff. **) Jen. 2, 562. E. A. 28, 69 f.

liches Fegfeuer, einen Stand der Abgeschiedenen, vermöge dessen man für sie bitten könne, anfänglich auch die Annahme der Transubstantiation beim Abendmahl. — Mehr und mehr aber überwog ihm dann der Gedanke an die Gefahr, welche mit diesen Zuthaten zum eigentlichen Christenglauben verbunden sei, und welche eben mit ihrem Ursprung aus jenem nicht aus der Schrift schöpfenden Geiste zusammenhing. Und die praktischen kirchlichen Ordnungen überwacht er fortwährend sorgsam, daß sie nicht wieder in jenes Gebiet der superiora eindringen oder einschleichen wollen.

Mit diesen Sätzen über die Schrift als einzige Quelle der Heilswahrheit gehen dann Hand in Hand die Erklärungen darüber, daß sich auch nicht etwa zum Behuf ihrer Auslegung die Autorität der Kirche oder der alten Väter neben sie stellen dürfe, daß sie vielmehr selber schon klar genug ihren Inhalt darlege. Nichts, sagt Luther, sei heller als die Sonne, nämlich die Schrift, und auch wo eine Wolke davor trete, sei doch nichts Anderes dahinten, als dieselbe helle Sonne; also solle man auch, wenn man einen dunkeln Spruch in der Schrift treffe, nicht zweifeln, daß dieselbe Wahrheit dahinten sei, die an andern Orten klar dastehe; wer das Dunkle nicht verstehen könne, möge beim Lichten bleiben. *) Kurz faßt Luther seine Ueberzeugung in dem Satze gegen Latomus zusammen: scripturae omnibus communes sunt, satis apertae, quantum oportet pro salute, satis etiam obscurae pro contemplatricibus animis; quisque suam sortem in abundantissimo et communissimo verbo Dei sequatur. **) Was er meint, hat er hier näher bestimmt: nämlich eben die Heilswahrheit, soweit man ihrer bedarf, sieht er dort so klar vorliegen. Und zugleich ist die Consequenz für den Gebrauch der Schrift ausgesprochen: der freie Zutritt Aller zu ihr und das selbständige Verständniß, zu welchem jeder Christ gelangen kann. Dieselbe Klarheit der Schrift behauptet Luther gegen Erasmus auch mit Bezug auf jene Lehren, welche dieser für überflüssig, er für nothwendig erklärte. Während nämlich Erasmus darauf sich berufen hatte, daß Gott selbst hier Vieles dunkel gelassen habe, behauptet Luther: dunkel seien allerdings manche Stellen, aber nicht wegen der Majestät ihres Inhaltes, sondern nur wegen unseres Mangels an Kenntniß der Wörter und der Grammatik, und ohne daß wir auch hiedurch gehindert würden am Wissen aller Dinge in der Schrift, ohne daß man wegen weniger dunkler Wörter die Dinge für dunkel

---

*) E. A. 39, 133—136 (v. J. 1521). **) Jen. 2, 423 f. 434 b

ausgeben dürfte; wie könne es auch anders sein, da gerade das höchste Mysterium geoffenbart sei, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Dreieinigkeit, das Leiden Christi für uns. Nur unsere Herzen seien verdunkelt; obscuritas in cordis cognitione sita bestehe freilich; ja kein Mensch, der den Geist Gottes noch nicht habe, könne auch nur ein Jota der Schrift wahrhaft verstehen. Objektiv aber, im ministerium verbi, sei doch Alles ganz vor uns entfaltet. In diesem Sinne also wird dort von Luther unterschieden claritas oder obscuritas scripturae — una externa in verbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita.*)

Von den Vätern und Heiligen dagegen spricht Luther jetzt offen aus, daß sie, während sie selber bloß insofern, als sie die Schrift für sich hätten, Glauben beansprucht haben, nicht sichere Autoritäten mit ihrer Auslegung der Schrift, vielmehr selber oft im Irrthum befangen gewesen seien, — hin und wieder, vom Fleisch überkommen, nach dem Fleisch geredet und gewirkt haben.**) — Ueberdiß würde ja, — so wendet er gegen die Autorität der Heiligen ein, — sich erst noch fragen, welche man wirklich als solche Heilige gelten lassen dürfe. Wahr sei das Sprüchwort, daß auf Erden Viele dafür gelten, deren Seelen in der Hölle seien. Die Liebe zwar fordere, daß wir Andere für Heilige halten (Luther meint, wie wir sehen, mit „heilig" jedes wahre Glied Christi); aber nie könne, daß Andere heilig seien, Glaubensartikel für uns werden.***)

Vollends nichtig, ja verdammlich war für Luther eine Berufung herkömmlicher Lehrsatzungen auf ein tausend Jahr hohes Alter oder auf die Menge der Menge der Menschen und Völker, welche ihnen zugestimmt haben. So, erwiedert er dem König Heinrich, könnte auch der Türke auf seinen Glauben pochen.†)

Wie steht es demnach mit der Autorität der Kirche neben der Schrift? Auch jetzt, da er den Bruch zwischen sich und der römischen Kirche als unheilbaren erkannt hat, bleibt Luther bei dem Satze, daß die Kirche nicht von Gott im Irrthum belassen werden könne, daß sie die Grundfeste der Wahrheit sei. Interessant ist in dieser Hinsicht namentlich wieder seine Erwiederung gegen Erasmus.††) Er bekennt da sogar, daß die Kirche, da Christus bei ihr sei und der

---

*) Jen. 3, 168—169. **) Jen. 2, 422 b f. 553. E. A. 28, 32. Jen. 3, 179. ***) Jen. 3, 179. 182. †) Jen. 2, 552.
††) Jen. 3, 180 ff.

heil. Geist sie regiere, auch nicht im geringsten Artikel irren könne; ja er macht diese Thätigkeit des Geistes auch für jeden einzelnen Gläubigen geltend: so erklärt er, in keinem derselben habe Gott den Irrthum vom freien Willen geduldet. Näher bestimmt er diß in Betreff der Heiligen an jener Stelle und so überhaupt sehr häufig dahin, daß, falls sie auch ihr ganzes Leben in Irrthümern, denen ja auch sie vermöge ihres Fleisches ausgesetzt waren, sollten gefangen geblieben sein, sie doch wenigstens vor ihrem Tode noch auf den rechten Weg zurückgekehrt sein müssen (vgl. hiezu oben S. 14). Er will ferner in sehr beachtenswerther feinsinniger Weise einen Unterschied gemacht wissen zwischen dem, was sie etwa beim Disputiren vom freien Willen gesagt haben, und zwischen der Gesinnung, welche in ihrem unmittelbaren Gefühl und Trieb, ihrem affectus, lebendig gewesen und bei ihrem Gebet, überhaupt ihrem Verkehr mit Gott sie bestimmt habe; er will zeigen — quod viri sancti quoties ad Deum oraturi vel acturi accedunt, penitus obliti accedant liberi arbitrii sui, desperantes de semet ipsis etc.: so oftmals Augustin, so der heil. Bernhard beim Herannahen seines Todes. So stellt er den Satz auf: ex affectu vero potius quam ex sermone metiendi sunt homines tam pii quam impii. — Aber immer fragt Luther wieder: wer ist denn die Kirche? wer sind die Christen oder eben die Heiligen, welche der Geist regiert? Er verweist darauf, daß einst in Israel, während Könige, Priester und Propheten abfielen, nur siebentausend Seelen von Gott bewahrt worden seien: und wer, fragt er, habe damals in diesen das Volk Gottes erkannt? Er findet es möglich, daß Gott auch gegenwärtig die Masse der Christen sammt ihren Häuptern, den Männern von öffentlichem Amt und Namen, fallen lasse, — daß er alle größeren Kirchen ihre Wege gehen lasse wie einst die Heiden, — daß er seine Kirche erhalte unter denen, welche nicht Kirche heißen, sondern wie Huß verbrannt werden. Und auch hinsichtlich derer, welche wirklich solche Heilige Gottes sein mögen, kann man, wie wir gehört haben, nicht als Glaubensartikel aufstellen, daß sie es seien. Und auch bei ihnen müßte man erst wieder fragen, wie weit in ihren Reden der Geist geherrscht oder das Fleisch eingewirkt habe, und könnte diß immer nur beurtheilen nach der heiligen Schrift. Hiernach werden wir gegen die Grundsätze, mit welchen Luther die Berufung der Papisten auf die kirchliche Tradition ablehnt, auch in demjenigen Sinne keinen Widerspruch finden, in welchem wir ihn selbst bald, hinsichtlich der Kindertaufe und Abendmahlslehre, auf die stete

und allgemeine Uebereinstimmung der Kirche sich werden berufen hören (im nächsten Hauptstücke; vgl. auch schon oben B. 1, S. 361. 373).

Es bleibt so dabei: wie die Schrift „Allen gemein" ist, so kann und muß auch jeder einzelne Christ nur auf eigene Erkenntniß ihres Inhaltes seinen Glauben gründen und ist berechtigt und verpflichtet, das, was man ihm als Lehre vorlegt, nach ihr zu prüfen; dabei müssen die Augen geöffnet werden durch jenen Geist, der innerlich klar macht, was objektiv klar in der Schrift dargelegt ist. „Es muß ein Jeglicher allein darum glauben, daß es Gottes Wort ist und daß er inwendig befinde, daß es Wahrheit sei." „De doctrina cognoscere et judicare pertinet ad omnes et singulos Christianos, et ita pertinet, ut anathema sit, qui hoc jus uno pilo laeserit." Luther zieht hiefür die Sprüche bei Matth. 7, 15. Joh. 10, 4. 5. 1 Joh. 4, 1. 1 Thess. 5, 21. 1 Cor. 2, 15 (mit dem Beifügen: at quilibet Christianus est spiritualis a spiritu Christi). 1 Cor. 3, 22 („id est, de omnium dictis et factis judicandi jus habetis"). *)

Fragen wir endlich, wie nach all dem Gewißheit über die höchsten Wahrheiten in der Christenheit zu erzielen und ein Urtheil über die verschiedenen Geister zu fällen sei, so gibt Luther hierauf in der Schrift an Erasmus eine Antwort, die ganz auf dem bisher Gesagten ruht und diesem gemäß verstanden sein will, übrigens erläuternder Bemerkungen nicht unbedürftig ist. **) Er unterscheidet da ein doppeltes Urtheil über die Geister entsprechend jener doppelten claritas scripturae. Das eine ist das innerliche, in welchem der einzelne Christ für sich kraft des heil. Geistes mit voller Gewißheit alle Lehren u. s. w. richtet (1 Cor. 2, 15); dieses gehört zum (subjektiven) Glauben und ist für jeden Christen, auch den Laien, nothwendig; es ist das jene interior claritas scripturae (auch hier also meint Luther eine innere Versicherung und Erleuchtung durch den Geist, sofern dieser eben den Inhalt der Schrift dem Herzen aufschließt und versiegelt). Dieses Urtheil aber, fährt Luther fort, nützt noch keinem Andern (als eben dem, welcher schon diese urtheilende Wirksamkeit des Geistes in sich selbst erfährt; nicht denen, welche der Wahrheit noch ferne stehen). Das andere Urtheil nun ist das äußere, mit welchem wir auch zum Besten von Anderen die Geister und Lehren richten; es ist Sache des öffentlichen Dienstes am Wort und des äußeren Amtes, und gehört zumeist den Führern und Predigern des Wortes zu; wir üben es,

---

*) E. A. 28, 339 ff. Jen. 2, 562 b f. **) Jen. 3, 182 b ff.

um die Schwachen im Glauben zu stärken, die Gegner zu widerlegen. Das ist, was oben die externa claritas scripturae genannt worden ist. — Luther meint also damit die äußere Thätigkeit, durch welche das Wort gemäß der ihm objektiv inwohnenden Klarheit auch Andern dargelegt wird. Und er spricht nunmehr wieder seine feste Ueberzeugung davon aus, daß wirklich Alles, was zur objektiven Widerlegung von Irrgeistern erfordert werde, hell genug in der Schrift gegeben sei und durch jenen Dienst am Wort ihnen vorgehalten werden könne und solle, — speziell hiebei sich beziehend auf die gegen Erasmus behaupteten Schriftwahrheiten über den freien Willen. So klar liegen jene Schriftlehren vor, daß auch bei allem Widerstreben der Gegner ihre Unfähigkeit, den Gründen zu widerstehen, am Tage liege, ja daß auch nach dem Urtheil des communis sensus ihre Gegengründe Nichts besagen. Frage man aber, warum sie dennoch der klaren Schriftwahrheit nicht Recht geben, so liege der Grund nur in ihrer innern, fleischlichen Verblendung, in ihrer Herzenshärtigkeit, in der Herrschaft des Satans über sie. Und eben ihre Blindheit solle (nach Gottes Willen) dienen zur Verherrlichung jenes freien Willens.

Es versteht sich nach all dem bisher Ausgeführten von selbst, daß Luther auch mit diesem „äußern Urtheil“ durch die Diener der Wortes nicht etwa wieder ein äußeres menschliches Tribunal mit entscheidender amtlicher Autorität aufgestellt hat; nicht in einer solchen Autorität liegt die Kraft des Urtheils, das jene Diener aussprechen, sondern lediglich im Schriftwort, welchem sie dienen. Und es ist nach Luther immer möglich, daß sie selber wieder diesem untreu werden, wie ja auch ihre äußere Darlegung der Schriftwahrheit von jedem einzelnen Christen kraft des auch ihm gegebenen Geistes wieder an der Schrift geprüft werden soll. Wir haben überdiß zu beachten, daß Luther nur „zumeist“ (maxime) den ordentlichen öffentlichen Predigern dieses äußere Urtheil zuweist; es kann doch auch jeder einzelne Christ in den Fall kommen, es privatim den Nächsten gegenüber zu üben, — namentlich ist nach Luther „Stärkung von Schwachen“ immer auch Pflicht der Einzelnen.

So aber ist nun das klare Ergebniß bei Luther, daß **eine äußerliche, greifbare letzte Entscheidung in Sachen des Glaubens nach Gottes Ordnung überhaupt nicht besteht.** Dem Einzelnen, welcher des Irrthums überführt und von der Wahrheit überzeugt werden soll, ist als Mittel hiezu das äußere Wort gegeben und die äußere Darlegung desselben durch die Nächsten,

zumeist die ordentlichen Prediger. Aber wirkliche innere Ueberzeugung und Gewißheit kann ihm doch nur der Geist geben, welchen er für sich von Gott bekommen muß. — Auch jene Worte vom sensus communis dürfen wir natürlich nicht so verstehen, als ob nun dieser den Glauben bewirken könnte. Sondern auch wenn ein objektiver Zeuge des Streites zwischen der klar dargelegten Schriftwahrheit und zwischen ihren Widersachern vermöge des sensus communis schon sagen muß, die Schriftgründe seien klar gegen die Letzteren, so bedarf er doch, um nun auch innerlich trotz dem Widerstreben des natürlichen Herzens gegen diese Klarheit zu persönlicher Annahme der Wahrheit zu gelangen, selbst erst noch des heil. Geistes. — Auf die Frage, wie es sich da verhalte, wo ein Theil die Schrift überhaupt nicht gelten lasse, also erst noch von ihrer Göttlichkeit an sich überzeugt werden müsse, hatte Luther keine Veranlassung einzugehen.

Das ist nun Luthers Standpunkt geblieben bei der Begründung seiner Heilslehre auf die Schrift als einzige Norm und Quelle gegenüber von der angeblichen Autorität des Kirchenthumes und der Hierarchie. Nie hat er mehr eine Gewißheit anderer Art gesucht für das einzelne schon gläubige Subjekt oder für die Abweisung und Bekämpfung von Irrlehrern.

Und er hat auch schon in den hier aufgeführten Schriften ja nicht gesprochen als Einer, der die Gefahren, welche man einem solchen Standpunkt entgegenhalten mochte, nicht bereits genugsam gewußt hätte. Wir haben schon oben bemerkt, wie klar er von Anfang an den neuen Irrgeist da drohen sah, wo man mit Berufung auf die Schrift von der bisherigen kirchlichen Autorität sich losgerissen hatte. Er beruft sich auch gegen Erasmus auf den harten Kampf, den er seinerseits bereits geführt habe gegen die Schwarmgeister „qui scripturas suo spiritui subjiciunt interpretandas." Aber nichts Besseres sieht er gerade im Papstthum auch jetzt noch: gleichfalls Ueberhebung menschlichen Geistes über Gottes Wort. Man möge, schreibt er an König Heinrich, zwar fragen, wie es gehen solle, wenn die Vielen, welche zu urtheilen berechtigt seien, unter einander uneins werden; er hält entgegen: wie es denn mit der Einigkeit unter dem Urtheil des Papstes stehe, unter welches man einen deswegen treiben möchte? ob damit die Einigkeit erhalten werde, daß man unter dem äußern Namen des Papstes geeinigt sei? wer denn in seinem Gewissen sicher sei, daß der Papst recht urtheile? und ohne diese Gewißheit sei keine Einheit; ja ein wahres Babel von Verwirrung sei dort unter dem

Gepränge äußerer Einigkeit, da nirgends Herz und Herz zusammenstimme. Ruhig vertraut er dagegen dem inwendigen Geist von oben, daß dieser alle die „von Gott Gelehrten“ (Joh. 6, 45) einmüthig werde beisammen wohnen lassen. — Die Unruhen und Umwälzungen, welche man der evangelischen Predigt als ihre Frucht vorwarf, schrecken ihn nicht zurück, auch nachdem solche schon zu furchtbarem Ausbruch gekommen waren. Ja er müßte am Evangelium vielmehr irre werden, wenn es nicht in dieser Gott widerstrebenden Welt Tumult erregen würde, — wenn sich nicht auch erfüllte, was Christus gesagt vom Schwert und vom Feuer, das er schicken werde. Auch der Mißbrauch, den Manche mit dem Evangelium und seiner Freiheit treiben, sei kein Grund, diesem selber Einhalt zu thun; die Welt sei vorher schon gleich schlecht gewesen und werde jetzt nur in ihrem Wesen durch das Licht offenbar; und wenn auch nicht Alle gerettet werden können, so werden doch diejenigen, um derer willen das Wort Gottes gekommen sei, desto feuriger lieben, desto heiliger in Einem Sinne sich verbinden. Mit Unwillen weist daher Luther die Ausflucht ab, welche Erasmus gegen die offene Predigt der Schriftlehre vorbrachte: es gebe Krankheiten, deren Ertragen weniger schlimm sei als ihre Beseitigung, z. B. Aussatz. Luther sieht, wenn man den Aussatz aus der Kirche austreibe, nichts Schlimmeres drohen als zeitliche Uebel, zeitliche Unruhen u. s. w. Und so wendet er jetzt jenen Satz: viel mehr sei zu ertragen dieser Aussatz zeitlicher Uebel, als daß die Seelen, um Ruhe vor diesem zu haben, in ewiges Verderben gestürzt würden. *)

Wohl aber hat dann Luther im Hinblick auf jene Irrthümer, die er von der andern Seite her sich erheben sah, und in welchem man ihm seines eigenen Standpunkt abschreckende Consequenz glaubte zeigen zu können, um so eifriger jenes Gotteswort, für dessen ausschließliches Recht er gegen die römische Kirche focht, auch vor den neuen Eingriffen eines bloß menschlichen Geistes, vor den Einreden gemeiner Vernunft und insbesondere vor den Anmaßungen des angeblich göttlichen Geistes der Schwärmer verwahren wollen. Nur dürfen wir das nicht so verstehen, als ob er überhaupt erst durch die Erfahrungen jenes neuen Gegensatzes auf solche Vorsicht gekommen wäre. Diese zeigt sich schon von Anfang an desto mehr, je entschiedener er die Schrift der kirchlichen Autorität entgegenzustellen hatte. Und wie gewissenhaft, ja ängstlich hat er so z. B. beim Kampf gegen die Gelübde

*) Jen. 3, 182 b. Jen. 2, 563 b. Jen. 3, 173 b f.

jedes Argument, das nicht streng aus der Schrift flöße, vermeiden wollen; wie hat er beim Widerspruch gegen die Transubstantiationslehre von Anfang an so streng auf den Buchstaben der Schrift sich zurückbezogen.

In Luthers Verhältniß gegen jene andere Seite hin werden wir endlich auch noch bestimmter seine Anschauung von denjenigen objektiven Mitteln überhaupt sich gestalten sehen, durch welche Gott, wie die Wahrheit, so auch das ganze Heil an die Menschen bringt und welche für Luther an die Stelle jener Vermittlung durchs ganze römische Kirchenthum getreten sind; nicht minder seine Anschauung von einer festen Ordnung der kirchlichen Thätigkeiten und des Amtes, die doch auch da nothwendig sei, wo keine Autorität kirchlicher Amtsträger mehr die Seelen binden dürfe. So erst bestimmt sich überhaupt vollends seine ganze Lehre von der Kirche. Auch so aber ist ihr Gegensatz gegen die römische Lehre, wie wir diesen bisher kennen gelernt hatten, fortan unverrückt derselbe geblieben.

Zweites Hauptstück.

Der Gegensatz gegen den falsch evangelischen Geist.

Es ist oben bemerkt worden: schon in den ersten Ausbrüchen jenes Geistes, in welchem nach Luthers Ausdruck der Teufel mit seinem Muthwillen sich auf die rechte Seite warf, habe Luther die ganze Bedeutung und Größe der Gefahr erkannt, welche damals drohte. Wir haben jetzt beizufügen: er hat dann eben denselben Geist, welchen er damals in Carlstadt, in den Zwickauer Propheten, in Münzer sich erheben sah, fortan in allen denjenigen Lehren und Persönlichkeiten wiederzuerkennen geglaubt, welche auch nachher noch auf reformatorischem Standpunkt mit dem Anspruch, diesen reiner, freier, geistiger durchzuführen, ihm gegenübertraten; er hat ihn ganz besonders auch einem

Zwingli vorgeworfen. Von Anfang an ist hiedurch der ganze Charakter seiner Polemik gegen diesen bestimmt. Verwandtschaft mit einander hatten ja auch in der That Luthern gegenüber diese Richtungen auf jeden Fall, wie man nun auch urtheilen mag über die Unterschiede, welche andererseits unter ihnen selbst wieder statt hatten, und über die Berechtigung, welche sie mit ihrer eigenen Berufung auf das Evangelium in Anspruch nehmen dürfen. Für Luther war ihr gemeinsamer Charakter der, daß, wie wir schon gehört haben, „der Teufel uns hier allzu evangelisch machen wolle.“ Seinem Sinne gemäß reden wir daher hier durchweg von „falsch evangelischem Geist,“ welchem er sich entgegengestellt habe.

Die Entwicklung, welche da seine Anschauungen und Lehren nahmen, fassen wir als Ein Ganzes in Einem Hauptabschnitt zusammen. Nach allen den verschiedenen Seiten hin, welche hiebei in Betracht kommen, hat er jedoch schon vor dem Kampf mit Zwingli in der Hauptsache seine Grundsätze ausgeprägt; Zwingli gegenüber handelte es sich speziell noch um die Bestimmung der Lehre vom Sakramente des Abendmahls. Hiernach zerfällt unsere nachfolgende Ausführung noch in zwei Theile.

Eine Schwierigkeit nun erhebt sich für unsere geschichtliche Darstellung namentlich eben in Betreff der Sätze vom Abendmahl gegen Zwingli. Die ganze Lehre von der Person Christi und ferner vom Wesen Gottes und seinem Verhältniß zum Geschaffenen greift bei diesen ein und kommt zu wichtigen Entfaltungen. Und doch hatten wir im bisherigen geschichtlichen Verfolge noch nicht Veranlassung und Raum, sie eigens und in ihrem innern Zusammenhange aus einander zu legen. Sie und mit ihr dann auch die Abendmahlslehre, wie sie Luther jetzt aufstellt, erhält volles Licht erst in einer systematischen Entwicklung der gesammten, allmählig hervorgetretenen Theologie des Mannes, die wir erst im Schluß-Theile unseres Werkes geben können. So wird es denn zunächst nur unsere Aufgabe sein, die positiven Hauptideen Luthers vom Sakrament so, wie jener Kampf in seinem Verlaufe sie hervorrief, zur Darstellung zu bringen. Auf die Bedeutung, welche diese Abendmahlslehre im Ganzen seines Systems hatte, und auf das Grundinteresse, welches bei ihrer Behauptung ihn durchdrang, werden wir in jenem Theile zurückkommen. Auch verschiedene einzelne Punkte, welche in den Streitschriften gegen Zwingli erörtert sind, werden in jener systematischen Darstellung eingereiht werden. Dort erst werden wir endlich umfassend jene Lehre

von der Person Christi und von Gott aus einander zu legen haben; wir können sie dann dort, wie es im Wesen der Sache liegt, der Lehre vom Abendmahl und von den Gnadenmitteln überhaupt voranstellen.

Erster Abschnitt.

Lehren und Forderungen, gegen welche Luther noch vor dem Streit mit Zwingli seinen Widerspruch ausführt.

1) Der Inhalt und innere Zusammenhang derselben.

In rascher, stürmischer und immer vollerer Entfaltung brach seit Ende d. J. 1521 jener Geist hervor, welchen Luther als einen „allzuevangelischen" bezeichnete, in Wahrheit aber als Geist der Lüge behandeln zu müssen überzeugt war. Es kann uns nicht Wunder nehmen, wenn auch redliche Bekenner des Evangeliums durch Eindrücke desselben mächtig bewegt, theils im eigenen Urtheil unsicher gemacht, theils durch den von ihnen verurtheilten Feind noch hart geängstigt wurden. Merkwürdig ist für die geschichtliche Betrachtung zugleich die Mannigfaltigkeit, ja der innere Widerspruch der Elemente, welche dort in Einer Richtung vereinigt erschienen.

Erst waren zu Wittenberg die unordentlichen Angriffe auf die Messe erfolgt. Carlstadt hatte mitgemacht und sich an die Spitze der Bewegung gedrängt. Und zwar hatte sich der Sturm nicht bloß gegen dasjenige gerichtet, was Luther für Gräuel und Raub am Heiligthum erklärt hatte, nämlich gegen die Darstellung der Messe als eines Opfers und gegen die Verweigerung des Kelches an Laien. Auch nicht bloß ein Gebrauch, der in so enge Beziehung zur Opfertheorie gesetzt werden konnte, wie die Elevation, wurde stracks abgethan. Sondern auch gegen die üblichen Gewänder und gegen andere Zeremonien richtete sich Carlstadts Eifer. Hochwichtig dünkte es, daß das Brod den Communikanten nicht mehr vom Priester in den Mund gegeben, sondern daß „das Sakrament mit Händen empfahen werde". Es genügte ferner nicht, daß der bisherige Zwang der Beichte aufgehoben, und die in ihr geübte Folterung der Gewissen abgethan werde; sondern schlechtweg ohne Beichte ließ Carlstadt die

Leute zum Sakrament gehen. Die Freiheit von den Fasten, welche die Kirche vorschrieb, wurde ohne Rücksicht auf Gewissen, die sich innerlich noch gebunden fühlten, als eine allgemeine proklamirt und die praktische äußere Uebung derselben zum Zeichen eines evangelischen Christen gemacht. Endlich brach Carlstadt mit derselben Leidenschaft, welche ihn gegen den Meßgräuel beseelte, gegen die Bilder in den Kirchen los; seien sie doch nicht minder im Widerspruch gegen Gottes Wort, nämlich gegen das Gebot des Dekalogs.

Es waren dann in Wittenberg die Zwickauer Propheten aufgetreten. Hatte der Geist der Reformation die äußeren Satzungen und die menschliche Vermittlung des Heiles durchbrochen, um die gläubige Seele unmittelbar zu ihrem Gott und Heiland hinzuführen, so erschienen jetzt Männer, die in demselben Geiste und kraft dieser Gemeinschaft mit Gott auch unmittelbare Offenbarungen von Gott empfangen haben wollten; statt des äußeren Gotteswortes als eines schlechten Buchstabens machten sie die sonderlichen inneren Gespräche geltend, die sie mit ihrem Gotte haben. Aus dem nämlichen Geistesprinzipe folgte ihnen die Ungültigkeit der Kindertaufe: den geistlichen Vorgang, der das Wesen der Taufe ausmache, vermißten sie und fanden sie unmöglich in Kinderseelen. Und wie nun schon vor ihnen und dann neben ihnen ein Carlstadt wider das, was durch Gottes Wort gerichtet erschien, Gewalt geübt, und wie er als Wort Gottes auch das Alte Testament gegen die Bilder angewandt hatte, so wollten nun die Wiedertäufer ein gewaltsames Ausrotten aller Gräuel nicht bloß, sondern auch aller der gottlosen Menschen, und stellten hiebei das Thun alttestamentlicher Eiferer und Kriegshelden als Vorbild auf. So wollte ein Münzer zum rechten Reformator werden. So sollte über dem Blute der gottlosen, vornehmlich der dem Geist widerstrebenden Obrigkeiten das wahre Gottesreich auf Erden anbrechen.

Die Frage, ob nicht Gottes Wort, sofern es im Alttestamentlichen Gesetze enthalten sei, auch auf dem Gebiet aller weltlichen Verhältnisse zu seinem Recht kommen müsse, drang durch auch in weiteren Kreisen. Wir sahen, wie Luther z. B. in seiner Schrift an den Adel mit dem auf Gottes Wort ruhenden Zeugnisse auch schon über weltliche Zustände und Uebelstände sich verbreitet hatte (oben B. 1 S. 337 f). Ein Aergerniß war ihm besonders das wucherische Zinsennehmen und überhaupt das übliche Treiben im großen Handel und Geldwesen. Jetzt, i. J. 1524, forderten der Prediger Strauß in Eisenach und

Stein in Weimar, daß gemäß Moses Geboten der Zinskauf überhaupt verboten werde; auch einige Juristen traten bei. Es wurde gelehrt, statt des von Heiden stammenden kaiserlichen und des von Päpsten stammenden kanonischen Rechtes müsse man das mosaische Gesetz wiederherstellen. Schon predigte Strauß in einer Schrift auch vom mosaischen Jubeljahr, darin Jeder zu seinen verkauften Erbgütern wieder zugelassen werden sollte; auch im Würtembergischen fand seine Predigt Wiederklang.

Kommen wir auf denjenigen Vertreter dieses Geistes, welcher Luthern Anfangs noch am nächsten gestanden hatte, auf Carlstadt, zurück, so sehen wir ihn auf dieser Bahn jetzt noch weiter fortschreiten. Die Kindertaufe verwirft er nicht; aber das Wesen der äußeren Taufe überhaupt setzt er nur darein, daß sie ein Bekenntniß zu Gott anzeige (i. J. 1523).*) Dann greift er die reale Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl an. Ueberhaupt ist ihm das Abendmahl wesentlich nicht Gabe Gottes an den Menschen; Sündenvergebung ist nicht im Abendmahl, sondern in dem Ein Mal vollbrachten Opfertod Christi zu suchen; im Abendmahl handelt es sich darum, daß wir das Gedächtniß dieses Opfers feiern, zu einer lebendigen Erkenntniß des Todes Christi kommen, durch „das freundliche Erkenntniß Christi" in Christum versenkt, durch eine „inbrünstige, hitzige Kunst Christi" in sein Leben und seinen Tod verwandelt werden; solche Erkenntniß des Todes Christi soll in jenem Gedächtniß belebt werden. — Behutsam äußert er sich noch (zu Ende d. J. 1523) über Pflicht und Recht des einzelnen Christen, aus eigener Geistesvollmacht mit öffentlicher Predigt aufzutreten. Er erkennt an, daß man hiezu durch andere Christen erwählt sein solle. Aber er hält entgegen, es sei doch ein gemein Gebot an alle Christen, daß sie als von Gott eingesetzte Priester Gottes Namen offenbaren und den Brüdern verkündigen. Er will nicht einer Sünde halber, die sich nicht umgehen lasse, Gottes Wort hehlen. — Weiter führt er ohne Rückhalt aus, daß die Christen insgemein, so weit sie können, gewaltsam gegen jene Abgötterei des Bilderdienstes verfahren sollen. Das Verbot der Bilder habe so gut wie das des Diebstahls ewige Verbindlichkeit, das des geistlichen Ehebruchs so gut wie das des fleischlichen. Wo nun

*) vgl. die Mittheilungen aus Carlstadts Schriften bei Jäger, A. Bodenstein v. Carlstadt 1856 (S. 320); ebenso zum Folgenden; ferner vgl. Dieckhoff, Abendmahlslehre u. s. w. I, 299 ff.

Christen herrschen, sollen sie keine Obrigkeit ansehen, sondern frei von sich aus umwerfen, was wider Gott sei. — Und wie weit war er jetzt vollends zu gehen geneigt in seiner Anwendung des Alten Testamentes! Schon kam auf seinen Rath ein Mann darum ein, nach alttestamentlichen Vorgängen ein zweites Weib zu nehmen; Luther bemerkte hiezu: sie werden in Orlamünde (dem Orte Carlstadts) sich vielleicht auch noch beschneiden.*)

Seltsame Vereinigung von Gegensätzen in dieser Richtung des freien „allzu evangelischen" Geistes! ein solches Herabsetzen des Aeußerlichen, eine Auffassung der Sakramente, nach welcher diese, wie Carlstadt sagt, viel zu grob sind, um den Grund der Seele anzurühren, eine kühne Erhebung des inwendigen Wortes über das äußere; und dann doch wieder dieses Dringen auf kleinliche Aeußerlichkeiten, wie das Greifen des Sakramentes mit den Händen, dieses Zurückgehen auf den alttestamentlichen Buchstaben, dieses Stürmen Münzerischen Geistes nach dem äußerlich gewaltsamen Aufbau eines Gottesreiches, dessen gräuelhaft fleischlicher Charakter dann nachher in Münster vollkommen der Welt sich bloßlegte.

Es gingen aber die Anschauungen Carlstadts und nicht minder auch die der Zwickauer und Münzers von einem Standpunkte aus, den wir gerade auch auf Luthers evangelische und reformatorische Entwicklung sehr bedeutsam und mächtig haben einwirken sehen. Das ist jene Mystik, welche schon vor der Reformation unter dem äußerlichen Wesen des herrschenden Kirchenthumes den tieferen Gemüthern den Weg zu wahrer innerlicher Gemeinschaft mit Gott gewiesen hatte. Und nicht so schwer, als es scheinen könnte, läßt sich von der Art aus, wie sich bei Jenen auf ihrem mystischen Standpunkte die Auffassung des Christenthums gestaltete, auch der Uebergang gewinnen zu jener andern Seite ihrer geistigen Richtung.

„Lies die Deutsche Theologie", ermahnt einmal Carlstadt seinen Leser;**) und wir erinnern uns, wie angelegentlich diese auch Luther empfohlen hatte (oben B. 1 S. 108). Die sittlich religiöse Grundforderung Carlstadts ist, daß der Mensch von allem kreatürlichen Wesen sich losmache, der Kreatur in dem eigenen Willen absterbe und Gott allein Alles in sich wirken lasse, um endlich ganz vergottet zu werden. Dieselbe Abkehr von allem Kreatürlichen fordert Münzer unter dem Namen der Entgröbung. Und wieder gedenken wir

---

*) Luthers Br. 2, 459. **) bei Jäger 333.

der Sätze Luthers aus den Jahren vor dem Ablaßstreit: von dem völligen Verzichtleisten, von dem Gegensatz gegen Alles was nicht Gott ist, von dem alleinigen Wirken Gottes in uns. Der große Unterschied und Streit zwischen Luther und Jenen bezieht sich dann auf die Folgerung, welche jene Männer für die Bedeutung äußerer Gnadenmittel aus der bezeichneten Grundanschauung gezogen haben: nach ihnen kann, indem die Seele in jener Erhebung über alles Aeußere, Kreatürliche, mit Gott eins wird, Gott selbst auch nicht mehr an irgend etwas Aeußerliches seine Heilswirksamkeit und Heilsmittheilung knüpfen: es wäre das Alles zu grob, den Grund der Seele anzurühren. Hierin widersprach Luther.

Allein es war doch keineswegs bloß das Ziehen oder Nichtziehen von Folgerungen, um was es sich zwischen ihm und Jenen sich handelte. Schon oben ist auf denjenigen eigenthümlichen Charakter jener mystischen Anschauung selber aufmerksam gemacht worden, welchen sie bei Luther gleich Anfangs annahm und durch welchen er schon damals mit seiner Heilslehre von mittelalterlichen Mystikern sich unterschied. Wir haben hingewiesen auf das Gewicht, welches für ihn das Ethische, die sittliche Persönlichkeit hat. Und gerade das Gegentheil ist nun bezeichnend für Carlstadts und noch mehr für Münzers Auffassung des Heilsprozesses. Aus dem sittlichen Kampf gegen die Sünde, welche im Eigenwillen wurzelt und zur Knechtschaft unter der Kreatur wird, ist bei ihnen eine leere Abstraktion vom Endlichen, Einzelnen geworden. Das läuft hinaus auf „Müßigkeit und Langeweile;" diese soll, wie Carlstadt sagt, die groben Häute und die Verstopfung vom Herzen treiben. Da ist denn auch die Ergießung des heiligen Geistes in den Menschen nicht mehr wahrhaft gedacht als Mittheilung eines persönlichen Gottes an eine sittliche menschliche Persönlichkeit. Ist aber nicht gerade das, daß ein solcher persönlicher ethischer Verkehr zwischen Gott und uns stattfinde, bei welchem wir nicht in dumpfem „langweiligem" Brüten und Warten, sondern in persönlichem Ergreifen die dem Bewußtsein sich darlegende göttliche Heilswahrheit hinnehmen, bedingt durch ein objektiv gegebenes Gotteswort? Bei den Gegnern Luthers war jedenfalls ihr „inneres Wort" eben mit jener unchristlichen Auffassung von der ganzen Stellung des Menschen zu Gott verbunden.

Schon oben ist ferner die Rede gewesen von der Bedeutung, welche der objective historische Christus und sein durch Leiden und Tod vollbrachtes Versöhnungswerk bei alten Mystikern er=

halten oder nicht erhalten hat. Für Luthers Auffassung des christlichen Heiles hat jene, wie wir sahen, stets sich behauptet. Für die Mystik eines Carlstadts und vollends für die eines Münzers gilt, was dort von der Verkennung und Verleugnung derselben gesagt worden ist. Eben hiemit hängt nun wieder die Lehre Carlstadts vom Abendmahle zusammen. Er verweist zwar vom Abendmahl aus zurück auf jenes Versöhnungswerk, auf Christi Opfertod, dessen Gedächtniß hier soll gefeiert werden. Aber nicht darein setzt er das Wesen einer rechten Feier, daß der Glaube auf den am Kreuz gestorbenen objektiven Christus und auf die objektive Heilsstiftung sich stütze, sondern sogleich darein, daß durch die „brünstige Kunst" im Subjekte selbst ein Sterben und Leben eintrete, das in Christi Leben und Sterben vorgebildet sei. Und auch die Bedeutung jenes Opfertodes selber bestimmt er dahin, daß in ihm offenbar sei, was Gott von uns haben wolle. Die Bedeutung des Christus für uns und seines Todes ist die bloße Bedeutung eines Vorbildes, durch dessen brünstige Erkenntniß der Christus in uns sich verwirklichen soll.

Mit dem Gesagten ist auch schon das gegeben, daß der Glaube zu der spezifischen und fundamentalen Bedeutung, welche er für Luther hat, bei Carlstadt nicht kommen konnte. Es fehlt, wie an dem objektiven Grunde, auf welchem der Glaube als solcher ruht, so auch am Verständniß für jenes sittlich religiöse Verhalten des Menschen zu Gott überhaupt, in welchem er seine fundamentale Stellung hat. Ganz unklar und schwankend wird bei Carlstadt das Verhältniß von Glaube und Liebe bestimmt. Und beide, in welchen Einigung mit Gott sich vollziehen soll, werden zu jenem bloß negativen abstrakten Verhalten herabgesetzt, in welchem, wie wir hörten, die Seele Gott sich öffnet; Carlstadt macht aus beiden gleichermaßen eine „geistliche Beschneidung," vermöge deren das Herz zum Empfang der göttlichen Liebe bereitet werde.

Carlstadt rühmt sich nun, daß bei seiner Auffassung von Christus und dem Heil in Christo das Evangelium viel reicher sei, als wenn man es, wie Luther, in die (auf jenem objektiven Versöhnungswerk ruhende, im Glauben anzueignende) Vergebung der Sünden setze; wo, fragt er, bleibe hier das Evangelium vom Geiste Christi, von der Fülle Christi, von den reichen Gaben des Messias. Er will auch mehr, als es bei Luther geschehe, den ganzen Prozeß der Heilsaneignung zu Christus selbst in Beziehung setzen: so nämlich auch schon die ganze Buße, deren Anfänge Luther nicht auf die

Wirkung der Gnadenbotschaft von Christo, sondern auf das Amt des dem Evangelium entgegenstehenden Gesetzes zurückführte; nach Carlstadt soll die Buße ganz Buße im Namen Christi sein; durch den erkannten gekreuzigten Christus kreuzige da der Mensch sein eigen Leben; nicht das Gesetz, sondern die Erkenntniß Christi reiße das Herz von sich und seinen Sünden ab. — Allein wird dann bei ihm überhaupt das Subjekt dessen theilhaftig und gewiß, ohne was ja nun doch einmal für den Sünder kein Friede, keine Freude in Gott, kein wahrer Genuß der Gnadenreichthümer möglich ist, — nämlich eben jener Vergebung der Sünden, neben welcher ja dann auch Luther aller der vom Heiland fließenden Güter innig gedenkt? In der That ist die Bedeutung, welche jedenfalls der Versöhnung und Vergebung zukommen muß, von Carlstadt überhaupt nicht verstanden worden. Und wie soll dann auch nach jener ganzen Auffassung von dem Verhältniß und von der Einigung zwischen Gott und Mensch das Subjekt wirklich zur vollen Gemeinschaft mit Christus und zum sichern Heilsbesitze gelangen? wird es mit aller eigenen Uebung je zu jenem völligen Loswerden vom Irdischen oder zur vollen „Gelassenheit“ vordringen? und wird, so weit es dazu vorgedrungen ist, ihm die Einwohnung Gottes gewiß sein und nicht an deren Stelle eben nur eine öde Langeweile sich fühlbar machen, wo dann der eigene Geist seine Leere theils durch erkünstelte, erzwungene Ekstase, theils durch fanatisches Wirken für Gottes Reich unter der argen, gegen ihn ungläubigen Welt wird ausfüllen wollen?

Eben von hier aus endlich werden wir auch verstehen, wie dieser angeblich so freie, ganz innerliche Geist in neue Aeußerlichkeit und neues Gesetzeswesen hat umschlagen können. Denn zur wahren evangelischen Freiheit, deren der Glaube auf Grund der Versöhnung genießt, ist er eben überhaupt nicht gelangt. Es konnte sich dann nur noch fragen, ob die schlechtverstandene Freiheit lediglich zu fleischlicher Zügellosigkeit werden oder in neue Gesetzlichkeit zurücksinken werde. Neben einander ist dieses Beides in trüber Vermengung beim damaligen Wiedertäuferthum eingetreten. Nicht der Geist der Reformation aber hat diese Richtung als sein Erzeugniß hervorgebracht. Sie ist vielmehr wesentlich eins mit Bewegungen der vorreformatorischen Zeit, welche dem Katholizismus entgegentraten und doch gerade mit ihm den Mangel an Verständniß für den Mittelpunkt des christlichen Heiles und für die wahre Freiheit gemein hatte.

II) Die Lehrausführung, welche Luther entgegenstellt.

1) Die Grundlehre vom Heil.

Schon vorhin, als Luthers Voranschreiten gegen das katholische Kirchenthum dargestellt wurde, ist gezeigt worden, wie er dem stürmischen Auftreten der Wittenberger Eiferer in Betreff des Kultus, des Fastens u. s. w. sich entgegensetzte. Wir wissen auch, daß der Grundsatz der Liebe, mit welcher die Starken Rücksicht für die Schwachen hegen sollen, für ihn kein neuer war, — nicht etwa erst hervorgerufen durch einen Schrecken über das Losbrechen jenes Eifers (vgl. z. B. den Schluß des Buches de libert. Christiana). Zugleich sei hier nochmals daran erinnert, daß Luther diejenigen Bestandtheile des Kultus, in welchen er bis dahin einen Gräuel und Raub an Christi Stiftung erkannt hatte, auch jetzt, in jenem Interesse der Liebe, keineswegs wieder befürwortete. Es bleibt ihm Ernst damit, daß ein evangelischer Christ kein Meßopfer mehr darbringen, keine Winkelmesse mehr halten dürfe. Nicht darum handelt es sich, ob man wahrhaft Glaubige aus Liebe gegen Andere und um des Friedens willen noch zu jenen „Gräueln“ anhalten, sondern darum, ob man unter solchen Christen, deren Glaube und Erkenntniß noch unreif sei, mit Gewalt und Zwang jenen Gottesdienst abthun dürfen und solle; hiegegen sagt Luther: „ich will nicht Jemand, so ohne Glauben ist, zwingen u. s. w.“ Und sehr zu unterscheiden sind hievon diejenigen Dinge, welche an sich nichts Böses in sich schließen, sondern nur in sofern böse sind, als sie zu einer Satzung und einem Strick für die Gewissen gemacht werden; äußere Freiheit in diesen Dingen ist es, worauf der Gläubige, während er wahrhaft frei ist, aus Liebe soll verzichten können; dahin gehört „das Sakrament anzugreifen, Eier und Fleisch zu essen;“ das ist das „kleine Narrenwerk,“ von welchem Luther einmal (Br. 2, 121) redet.*)

Auch bei Luther aber, wie bei seinen Gegnern, haben wir jetzt noch weiter zurückzugehen auf die Prinzipien, welche seinem ganzen Verhalten und Lehren zu Grunde lagen. Sie sind uns bei ihm nicht etwa neu. Schon in dem Abschnitt der Entwicklung Luthers, wo

---

*) Gegen Schenkel, Wesen des Protestantismus, 2. Aufl. S. 44.

ihn die erwähnte Mystik ursprünglich und am stärksten beeinflußte, blieb uns ja der Unterschied deutlich zwischen seiner Anschauung und zwischen derjenigen, von welcher dann ein Carlstadt ausgegangen ist. Wohl aber hat jetzt der Kampf, in welchen ihn die Erhebung jener Mystik Carlstadts trieb, dazu gedient, den Gegensatz seines Standpunktes gegen jenen scharf ans Licht zu stellen. Und unstreitig wurde er dadurch veranlaßt, solche Momente stärker, ja mit aller Macht zu betonen, welche auch bei ihm selber, so wenig er sie jemals verleugnete, doch nicht eigens ausgeführt worden waren, ja von welchen es scheinen konnte, als wären sie nur nebenher noch festgehalten und als möchte sich fragen, ob sie wirklich auf seinem Standpunkt bleibende Geltung werden behaupten müssen; wir meinen hier die Bedeutung der objektiven, äußerlichen Gnadenmittel als solcher und zugleich einer festen, äußerlichen kirchlichen Ordnung.

In die Tiefen der Heilslehre, wo der Gegensatz gegen Carlstadts mystische Lehre von der Heilsaneignung, der „Gelassenheit“ u. s. w., und zugleich gegen sein äußerliches Eifern und Stürmen wurzelte, führt Luther selbst uns gleich im Eingang seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ ein (verfaßt gegen Ende d. J. 1524, erschienen 1525).*)

Es soll, sagt er, unser Fleiß sein, daß wir weit auseinander scheiden die zwo Lehren: eine, die von den Hauptstücken lehret, das Gewissen im Geist vor Gott zu regieren, die andere, die von äußerlichen Dingen und Werken lehret.

Dann will er kürzlich erzählen dieselben Hauptstücke christlicher Lehre, darauf einem Jeglichen vor allen Dingen zu merken ist. Die erste Stelle behauptet er für die Predigt des Gesetzes, dadurch man die Sünde offenbaren und erkennen lerne. Seien hiedurch die Gewissen erschreckt und vor Gottes Zorn gedemüthigt, so solle man predigen das tröstliche Wort des Evangeliums und der Sündenvergebung. Diese zwei Stücke, welche doch die vornehmsten seien, finde man nicht weder bei diesen noch bei andern falschen Propheten. — Erst hiernach setzt Luther „das Gericht, das Werk, den alten Menschen zu tödten,“ mit den Werken, auch den Leiden und Martern, dadurch wir durch eigenen Zwang und Fasten, Wachen, Arbeiten u. s. w., auch durch andere Verfolgung und Schmach unser Fleisch tödten. Weiter sollen jetzt angehen die Werke der Liebe gegen den Nächsten

*) E. A. 29, 138 ff.

mit Sanftmuth, Geduld u. s. w. — Zuletzt redet er vom Treiben des Gesetzes nicht für die Christen, sondern für die Rohen und Ungläubigen, für den Herrn omnes, leiblich und gröblich, mit äußerem Zwang, unter dem Schwerte.

Die Bedeutung, welche dieser Auffassung der einzelnen Momente in ihrem Verhältniß zu einander bei Luther zukommt, ergibt sich für uns eben in ihrem Gegensatze gegen die Lehre der Carlstadtischen Mystik. Das Hauptmoment finden wir in der Stellung, welche die Gnadenbotschaft als solche oder Christus als der Versöhner und Heiland, und hiemit dann der Glaube, sofern er die tröstliche Botschaft aneignet, im Mittelpunkte einnimmt. Daß auch Christi Worte und die uns gepredigte Geschichte seines Lebens und Leidens zur Erkenntniß der Sünde treiben, hat auch Luther nie geleugnet, noch verschwiegen; auch Christi Gebote und die Predigt von ihm fiel ihm dann insofern unter den Gesichtspunkt des Gesetzes; wir werden hierauf näher noch in unserm letzten Theil eingehen, mit besonderer Bezugnahme auf Luthers Gegensatz gegen den Antinomismus des Agrikola. Das Evangelium als solches aber oder die Botschaft von der Gnade in Christo unterscheidet Luther davon um so schärfer, je mehr es eben um ein reines, beseeligendes Zeugniß von dieser ihm zu thun ist. Erst aus der Gemeinschaft mit Christus als dem Heilande, zu welcher das Evangelium führt, fließt ihm dann, wie Kraft und Trieb zu positiven guten Werken, so auch die kräftige Abtödtung des Fleisches. So unterscheidet er diese jetzt sehr bestimmt von den Schrecken und Aengsten des Gewissens, welche, noch ehe der Geist der Gnade durchs Evangelium in der Seele eingekehrt ist, unter dem Gesetze über den Menschen kommen. In dieser Weise lehrt er allerdings mit Carlstadt, daß die Abtödtung in Christo und nach Christi Vorbild geschehen müsse: aber sie kann nur geschehen auf Grund davon, daß Christus bereits als der Versöhner und Heiland ins Herz aufgenommen ist. Und das wahre, eigentliche Organ für die Aufnahme nun ist nicht das Herz, sofern es in eigener Arbeit nach Christi Vorbild dem Herrn die Stätte bereitet oder sofern es bis zur Langeweile sich entleert hat, sondern es ist das Herz rein insofern als es der tröstlichen Botschaft von Christus und von der Sündenvergebung glaubt; es ist der Glaube als unbedingtes, vertrauensvolles Ergreifen dieser Gnade, — womit allerdings schon Verzicht auf allen eigenen Werth und Besitz gesetzt ist, woraus aber doch erst durch die jetzt erfolgende Gnadenmittheilung die wirkliche Ueberwindung des

Fleisches im Gläubigen fließen kann. Die scharfe Scheidung zwischen der Bedeutung, welche ein solcher Glaube und welche die Selbsttödtung, die Resignation u. s. w. bei der Heilsaneignung hat, ist so bei Luther jetzt zu vollem Ausdruck gekommen. Sie war auch bei ihm noch mehrfach zu vermissen in seiner ursprünglichen Hingabe an die Mystik. Von jetzt an beharrt er auf diesem mit Klarheit eingenommenen Standpunkt. Auch schon in der Zwischenzeit indessen hatte er so mehr und mehr den Glauben in seiner Reinheit erfassen gelernt. Jenes Ineinanderfließen von Glauben und von Selbstentsagung oder Selbsttödtung ist uns z. B. auch in der so tief mystischen Schrift von der christlichen Freiheit nicht mehr bei ihm begegnet. — Er wirft jetzt den neuen Propheten vor, daß man auch nach ihnen Christum und seinen ewigen Schatz durch Werke (der Selbsttödtung) kriegen solle. Es könne aber Niemand Christi Exempel folgen, Kreuz tragen u. s. w., er habe denn Christum zuvor durch Glauben im Herzen. Diesen Schatz kriege man durchs Wort, nämlich durchs Hören des Evangeliums, indem man vor Allem die Sünde erkenne aus dem Gottesworte, in welchem der Geist die Welt strafe (Joh. 16, 11), und dann jenes Wort von der Gnade Christi höre, darin der Geist komme und den Glauben gebe. So sagt er weiter mit spezieller Beziehung auf die Gnadenmittheilung im Abendmahl und auf dasjenige Gedächtniß Christi, welches Carlstadt an ihre Stelle setze: dieser mache aus Christi Worten wieder lauter Gebote und Gesetze, — aus der Erkenntniß Christi ein Werk, welches wir thun; seine Theologie komme nicht höher, denn daß sie lehre, wie wir Christo sollen nachfolgen; sie mache aus Christo nur ein Exempel und einen Gebieter. *)

2) Luther einerseits gegen die falsche Aeußerlichkeit, andererseits für die von Gott gestifteten äußeren Gnadenmittel und die äußere Ordnung.

A) Gegen die falsche Aeußerlichkeit und Gesetzlichkeit.

Diß war der evangelische Standpunkt, aus welchem für Luther das Bewußtsein jener wahren Freiheit von äußerlichen Dingen und

*) 29, 211. 276. 278.

Satzungen entsprang. Frei wußte er sich auch in solchen Stücken des Kultus, welche, wie die Elevation beim Abendmahl, zwar beim bisherigen Brauch mit widerchristlichem Wesen verbunden waren, aber nichts desto weniger auch im christlichen Sinne gedeutet werden konnten. Wir sind, sagt er, frei und christlich, daß wir das Sakrament aufheben (Elevation) und nicht aufheben, wie, wo, wenn, wie lange es uns gelüstet. Gerade zum Zeugniß gegen Carlstadtischen Zwang ließ er jetzt in der Wittenberger Pfarrkirche den Brauch noch fortbestehen, während derselbe in der Klosterkirche abgeschafft war. Das Gleiche galt für ihn mit Bezug auf die Gewänder, aufs Angreifen des Sakraments durch die Communikanten u. s. w. Denen, welche in den Aeußerlichkeiten der Abendmahlsspendung steif dem Exempel Christi und nicht bloß seinen Stiftungsworten meinen folgen zu müssen, entgegnet er, daß man dann wohl das Mahl auch nirgends anders als zu Jerusalem im gepflasterten Saale zu halten hätte.*) — Wie nach Luther in Carlstadts Lehre vom Heilsweg die eigenen Werke anstatt der Gnade und des Glaubens neu aufgerichtet waren, so sah er in Carlstadts Dringen auf äußere Dinge eine Tyrannei, welche um Nichts besser sei als die päpstliche. Der Carlstadtische Gräuel diene nicht minder dazu, die Gewissen zu verstören als das Papstthum mit seinem Verbot der Speise und Ehe; denn Essen und Trinken sei auch ein gering äußerlich Ding, morde aber die Seele, wenn man mit Gesetzen die Gewissen darein verstricke.**)

Klar und sicher bestimmt Luther dann aus Veranlassung des gegen die Bilder sich richtenden äußerlichen Treibens das Verhältniß der durch Christum frei gewordenen Gläubigen zu den äußerlichen Satzungen Moses. Und zwar ist aus der Sicherheit, mit welcher er der ganzen hierauf zielenden Bewegung entgegentritt, deutlich zu ersehen, wie licht und fest in dieser Beziehung schon im Voraus seine Ueberzeugung und Einsicht geworden war.***)

---

*) 188 ff. 193. Vgl. zur christlichen Deutung der Elevation oben B. 1 S. 303. 307. 347. auch E. A. 17, 68 (v. J. 1521); ferner zur Elevation: Formula Missae etc. (1523) Jen. 2, 590. deutsche Messe (1526) E. A. 22, 241.

**) E. A. 29, 148.

***) Aus anderer Veranlassung und nach einer andern Seite hin hatte er sich übers Verhältniß zum alttestamentlichen Gesetz 1523 erklärt, in der Schrift von weltlicher Obrigkeit u. s. w. E. A. 22, 74 f. Gegen die Begründung der Befugniß, das weltliche Schwert zu führen, für Christen aufs A. Test. war

Zunächst zwar stellt er den Eiferern nur die Behauptung gegenüber, daß auch der Dekalog selbst bloß die zum Anbeten bestimmten Bilder Gottes verbiete. Mose lege sich selbst aus durch den Zusammenhang, wornach er nur der Abgötterei wehren wolle, und durch 3 Mos. 26, 1, wornach das „Machen" der Bilder eben aufs Anbeten gehe. Gedenkbilder oder Zeugenbilder, wie die Crucifixe und Heiligenbilder, seien auch nach dem mosaischen Gesetze zu dulden, ja seien löblich und ehrlich, wie der Mahlstein Jos. 24, 27 und 1 Samuel 7, 12.*)

Nun will aber Luther auch weiter reden als Christ für Christen, nach dem Standpunkt des Neuen Bundes. Und hier spricht er sofort aus: Mose ist allein dem jüdischen Volke gegeben und geht uns Heiden und Christen Nichts an.**) — Schon auf eine Anfrage im Sommer 1522 hatte er erwiedert: Moses judicialia et ceremonialia zu beobachten, sei den Christen freigelassen, nicht geboten; er verwies dabei auf Melanchthons Loci. Ebenso äußert er sich gegen Spalatin im März 1524 in Betreff des bürgerlichen Rechtes Moses, mit Bezug auf die Streitfrage, welche, wie wir wissen, auch über dieses sich erhoben hatte; indem er bestreitet, daß dasselbe verbindlich sei, stellt er ihm das thatsächlich bestehende Recht (nostra jura civilia, sub quibus vivimus) gegenüber. Von seinem evangelischen Prinzip aus begründet er diß (Mai 1524) in einem Gutachten für den Kurfürsten Friedrich. Die Christen, sagt er, gehen diese äußerlichen, weltlichen Dinge Nichts an; sofern sie nun aber als Menschen in diesen Dingen sich bewegen, lehrt er, daß sie denen sich gleich machen sollen, bei welchen sie seien, weil es ohne Gefahr des Glaubens geschehen könne; bestimmter: sie sollen die Rechte der Obrigkeit halten, welche über sie gesetzt sei, nach 1 Petri 2, 13. 17. Röm. 13, 1.***) — Am umfassendsten aber legt er nun sein Urtheil über jene ganze Frage vom mosaischen Gesetz in dem Buche „Wider die himmlischen Propheten" dar, aus welchem wir im gegenwärtigen Abschnitt vorzugsweise zu schöpfen haben. Auf 1 Tim. 1, 9 und Ap.-Gesch. 15, 10 stützt er den Satz, daß der ganze Mose mit allen seinen Gesetzen für die Christen aufgehoben sei. Er bestreitet die Ansicht,

---

eingewandt werden, dieses gelte nicht mehr. Er erwiederte: es sei also aufgehoben, daß man es nicht mehr bei Seelen Verlust halten müsse, daß vielmehr frei sei, es zu thun und zu lassen.

*) 143 ff. 149 f. **) 150. ***) Br. 2, 213. 489. 519 f.

daß dieß bloß von den Zeremonien und Judicialia, von Moses Satzungen über äußerlichen Gottesdienst und äußerliches Regiment gelte, nicht dagegen vom Dekalog, in welchem, wie man sage, von Zeremonien und Judicialia Nichts stehe. Er verwirft diesen, freilich „alten und gemeinen,“ aber dennoch mit Unverstand gemachten Unterschied. In den zehen Geboten hängen vielmehr alle die andern, indem Mose durch die zeremoniellen Satzungen eben die Beobachtung der ersten Tafel, durch die judiziellen die Beobachtung der zweiten Tafel (des Gehorsams gegen die Eltern, des Nichtbrechens der Ehe u. s. w.) wolle helfen lehren. Und in den Dekalog selbst habe Gott ausdrücklich zwei Zeremonien gesetzt, nämlich die Bilder und den Sabbath. Wer darum noch Ein Gesetz Moses als Moses Gesetz halte oder zu halten nöthig mache, der müsse sie alle halten, wie Paulus schließe Galat. 5, 2. Daß wirklich die „Bilderei im ersten Gebot“ und nicht minder der Sabbath zu den „zeitlichen Zeremonien“ gehöre, beweist Luther mit den Aussprüchen des Paulus über die Feiertage oder Sabbathe, wornach diese ein bloßer Schatten vom Künftigen und jetzt nicht mehr zu beobachen seien (Col. 2, 16. 17. Gal. 4, 10. 11), und mit den Aussprüchen über die Götzen 1 Cor. 8, wonach „Götze Nichts ist in der Welt;“ es sei, sagt Luther, Gott nur zu thun um das Sein von Götzen im Herzen, nämlich darum, daß man sie nicht anbete und auf sie traue; der äußere Götze hindere unser Gewissen und Glauben nicht.

Wie aber? soll also, indem Moses Gesetz überhaupt nicht mehr gilt, auch das Gebot aufgehoben sein, Gott zu dienen, nicht zu morden u. s. w.? Er habe, antwortet Luther hierauf, vom Mose Gesetz als solchem geredet. Daß man aber einen Gott haben, nicht Ehe brechen, nicht morden solle u. s. w., sei nicht Mose Gesetz allein, sondern auch ein natürlich Gesetz. Auch die Heiden wissen davon. Es sei in Jedermanns Herz geschrieben. Wo nun Moses Gesetze und Naturgesetze Ein Ding seien, da bleibe das Gesetz (außer sofern es geistlich aufgehoben werde durch den Glauben, was Nichts Anderes sei, denn das Gesetz erfüllen Röm. 3, 28). Dagegen sei Bilderei und Sabbath und Alles, was Mose über das natürliche Gesetz dazu gesetzt habe, frei und abgethan; es sei nur dem jüdischen Volk insonderheit gegeben, nicht anders als wenn ein Kaiser oder König in seinem Land sonderliche Gesetze und Ordnungen, dergleichen z. B. der Sachsenspiegel sei, aufrichte, und doch die gemeinen natürlichen Gesetze, wie das Ehren der Eltern u. s. w. durch alle Lande

gehen und bleiben. Man solle uns Heiden mit dem Mose der Juden unverworren lassen, gleichwie Frankreich den Sachsenspiegel nicht habe und doch in dem natürlichen Gesetz wohl mit ihm stimme.

Blicken wir von dieser Ausführung auf die dort von Luther vorangestellten Schriftworte aus 1 Timoth. 1 und Ap.-Gesch. 15 zurück, so können wir freilich in ihnen nicht mehr die eigentliche Grundlage desjenigen Beweises, welchen er hier speziell führen sollte und wollte, erkennen. Sie führen einerseits zu weit: in 1 Timoth. 1, 9 liegt für Luther sonst auch schon jene, hier nicht weiter in Betracht gezogene „geistliche" Aufhebung des Gesetzes für den Gläubigen als solchen, sofern mit der Sünde auch der ganze Gesetzesstand für ihn abgethan ist. Und andererseits würde sich da noch fragen: ob nicht wenigstens für die Masse der bloßen Namenchristen, für jene „Rohen und Ungläubigen" oder „den Herrn omnes", ja auch für die gläubigen Christen insoweit, als um der fortwährenden Sünde willen die Ruthe des Gesetzes zum Behuf steter Sündenerkenntniß und Buße auch auf sie noch anzuwenden ist, der ganze Mose dennoch beizubehalten sei. Hiegegen ruht Luthers Beweis vielmehr auf jenen ausdrücklichen paulinischen Sätzen über den Sabbath und die Götzen (vgl. schon B. 1, S. 313). Und den innersten Grund haben wir zu erkennen in seiner Auffassung vom allgemeinen und wesentlichen Verhältniß des Menschen als persönlichen, sittlichen Geistes zu Gott; dieses als solches kann nämlich für ihn nicht schlechthin und auf ewige allgemeine gültige Weise durch solche Satzungen bestimmt sein, welche bloß auf Aeußeres, Leibliches, Zeitliches zielen, — nicht durch „zeitliche Zeremonien," nicht durch Etwas, was „das Gewissen und Glauben nicht hindert." So weit solche im Verlauf der göttlichen Offenbarung auftreten, kann sie Gott, wie er nun durch Paulus bestätigt, nur mit spezieller zeitlicher Beziehung für dasjenige Volk, zu welchem er dort durch Mose sprach, gegeben haben. Für Alle gültig ist nun, was er ins Herz geschrieben hat.

Dieselben Grundsätze hat Luther gegen die „Schwarmgeister und Rottengeister" bald nachher namentlich auch in seinen Predigten über das erste Buch Mose entwickelt.*) Daß Mose, und zwar auch mit dem Dekalog, „die Heiden nicht binde," beweist er dort schon aus den Worten des Dekalogs selbst: „ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Aegyptenland, aus dem Diensthaus, geführt habe." Hie-

*) E. A. 33, 9 ff.

raus sei klar, daß uns die zehen Gebote nicht angehen, da ja wir nicht aus Aegypten geführt worden seien. Dann beruft sich Luther auch dort wieder auf die Aufhebung des Sabbaths nach Paulus. — Zu vergleichen sind auch die noch vor diesen gehaltenen Predigten über 2 Mos.*)

Auch so indessen erkennt nun Luther doch dem eigenthümlichen, positiven Gestalt des Gesetzes bei Mose eine gewisse bleibende Bedeutung zu. Nirgends nämlich findet er gerade die natürlichen Gesetze „so fein und ordentlich verfaßt als im Mose," — „besser denn die Heiden immer hätten thun mögen." „Also sind die zehn Gebote ein Spiegel unsres Lebens, darin wir sehen, woran es uns fehlt." Ja Luther möchte, daß auch in äußern, bürgerlichen Verhältnissen die Christen den Mose, obgleich sie von ihm frei seien, doch zum Exempel sich dienen ließen. Allein er bleibt dabei, daß diß mit Freiheit durch die ordentlichen Faktoren innerhalb einer Nation, d. h. durch die Obrigkeiten, zu geschehen hätte und daß die besondere Ausprägung, welche diese, nach Mose oder nicht nach Mose, dem gemeinen natürlichen Gesetz geben, für alle Unterthanen verbindlich sei.

Mit diesem neutestamentlichen Verständniß des Gesetzes also ist vollends ganz die Bilderstürmerei abgewiesen. Auch soweit die Juden Götzen und Altäre zerbrochen haben, folgt daraus nicht ein gleiches Verfahren für uns; Jene „hatten zu der Zeit ein gewiß Gebot Gottes zu demselben Werk, welches wir zu dieser Zeit nicht haben." Es hilft nicht schreien „Wort Gottes, Wort Gottes;" es fragt sich, ob es dir gesagt sei oder nicht.**)

In Betreff des Sabbaths oder Sonntags, für dessen Feier Carlstadt gleichfalls, wiewohl in gemäßigter Auslegung, ohne Weiteres den Mose geltend gemacht hatte, bringt Luther außer den paulinischen Stellen auch Jes. 66, 23 bei, wonach im Neuen Testament Ein Sabbath am andern, nämlich ein täglicher Sabbath und kein Unterschied der Zeit mehr sein solle. — Er hatte nach ebendenselben Schriftstellen schon vor dem Ablaßstreit in seinen Predigten über die zehn Gebote (oben B. 1, S. 175) gelehrt, daß der Sabbath des Alten Bundes eine bloße Figur des Zukünftigen habe sein sollen und daß die Kirche die Feste beibehalten habe propter necessitatem verbi Dei propter

*) vgl. E. A. 36, 46 ff. Weiter vgl. aus d. J. 1526 auch: E. A. 29, 323. **) Br. 2, 548. E. A. 33, 18. 36, 46.

infirmos. Ebenso hatte er z. B. im Sermon von guten Werken (1520) gemäß jenen Stellen ein geistliches Feiern gelehrt, während das leibliche für uns nicht mehr durch Moses Wort geboten, sondern nur um der Unvollkommenen willen noth sei. — Jetzt veranlassen ihn die Schwärmer zu ausführlicheren und noch bestimmteren Erklärungen darüber, — so besonders auch in den Predigten über das 2 Buch Mose. Der rechte, geistliche Sabbath besteht ihm darin, (vgl. wieder schon die Pred. über den Dekalog), daß das Herz feiert, daß, wie Christus im Grabe lag und Sabbath hielt, so der alte Adam von allen seinen Werken und Begierden aufhöre und dagegen nunmehr Christus in uns lebe, daß Hände und Füße, Leib, Seele und Gedanken göttlich werden, daß ich bei Allem, was ich thue, gewiß sei, daß es Gott in mir thue. Darunter gehört für Luther auch alles Arbeiten der Christen, sofern es nach Gottes Befehl geschieht und sie wissen, daß es Gott gefalle; jeder soll dessen gewiß werden in seinem Stande; so soll auch eine Magd, wenn sie das Haus kehrt, „den Trotz haben, daß sie den rechten Sabbath halte, wenn sie treulich ausrichtet, was ihr befohlen ist.“ Die besondere Feier des einzelnen Tages nun, des Sonntags, soll nach Luther auch unter dieser steten Sabbathfeier fortbestehen. Der Grund hiefür nämlich ist wieder nicht die mosaische Satzung, sondern eine allgemeine natürliche Ordnung. „Die Natur gibt und lehret, man müsse zuweilen einen Tag ruhen, daß Mensch und Vieh sich erquicke.“ „Wiewohl alle Tage frei sind und ist einer wie der andere, so ist doch nütz und gut, ja sehr von nöthen, daß man an einem Tag Feier halte, es sei Sabbath, Sonntag oder an einem andern Tage; denn Gott will die Welt säuberlich führen und friedlich regieren; darum hat er sechs Tage zur Arbeit gegeben, am siebenten Tag aber sollen die Arbeiter — —, ja auch das Vieh, — Ruhe haben, — auf daß sie sich mit Ruhe wieder erholen, und sonderlich daß die, so zu andern Zeiten nicht Muße haben, am Feiertag die Predigt hören; — um solcher Ursache, nämlich der Liebe und Nothdurft willen, ist der Sonntag blieben, nicht um des Gebotes Moses willen, sondern um unserer Noth willen, daß wir ruheten und das Wort Gottes lerneten.“ Dagegen, daß man durchs mosaische Gebot zur Feier genöthigt werde, wendet Luther auch ein: man müßte dann den Sonnabend, nicht den Sonntag feiern; an keinem Ort des Neuen Testaments aber sei diese Feier geboten. Bezeichnet es dann Luther doch als Gottes eigenen Willen, daß man den siebenten Tag zur Ruhe nehme, so kann dieß nach dem

Zusammenhang eben nur von einem solchen göttlichen Willen verstanden werden, der schon in einem allgemeinen natürlichen Bedürfnisse sich kund gebe; Mose kommt dabei in Betracht in so fern, als wir eben auch durch ihn darauf uns hingewiesen sehen. Und das was „so die Natur gibt und lehrt," ist nun nach Luther doch nicht etwas so Allgemeines und schlechthin Gültiges, wie die den innern Menschen betreffenden sittlichen Grundforderungen. Er setzt als möglich, daß Einer auch sonst Muße zum göttlichen Wort gewinne; ebenso daß Einer der Ruhe nicht bedürfe. Offen spricht er aus: wenn der Sabbath um der Ruhe willen gehalten werde, so sei auch klar, daß, wer die Ruhe nicht bedürfe, den Sabbath brechen möge und auf einen andern Tag dafür ruhen, wie die Natur gebe. Er verweist auf Matth. 12, 1 ff. Mark. 3, 2 ff., wornach Christus den Sabbath unter den Menschen setze.*)

Als Exempel, in dem oben bezeichneten Sinne, will Luther das mosaische Gesetz weiter allerdings auch in Hinsicht auf Wucher und Zinskauf gelten lassen. Er hatte schon bei seinen bisherigen Bedenken und Klagen über das übliche Nehmen von Zinsen**) nicht auf einen verpflichtenden alttestamentlichen Buchstaben, sondern auf „das natürliche und christlicher Liebe Gesetz" sich berufen. Jetzt zählt er auch dieses Stück unter denjenigen auf, in welchen es fein wäre, dem Mose zu folgen. Er meint nämlich, man könnte statt des gegenwärtigen Zinswesens Zinse nach der Art des mosaischen Zehenten setzen, d. h. Zinsen, worin anstatt bestimmter, sich gleich bleibender Procente vom Kapital vielmehr der Zehente bezahlt würde von dem wechselnden Ertrag, welchen dem Schuldner das von ihm auf Aecker, Vieh u. s. w. verwandte Kapital in jedem Jahre bringe. Allein immer wiederholt er, daß es den Herren und dem Kaiser frei stehe, ein solches Exempel zu nehmen. Indessen hänge es vom freien Willen der Gläubiger ab, ob sie um des Evangeliums willen auf Zins verzichten wollen; als Gesetz habe das Landrecht zu gelten, nicht die Satzung Moses.***) — Auch die mosaische Einrichtung, „daß Keiner keinen Acker sollte verkaufen für ein ewig Erbgut, sondern allein bis ans Halljahr oder Jubeljahr," erschien Luther empfehlenswerth; es gefiel ihm, daß die Güter in den Geschlechtern bleiben soll-

*) Opp. exeg. Erl. 12, 71 sq. E. A. 20, 247 ff. 29, 157. 36, 92 ff. 33, 10. **) so E. A. 20, 109. 116.

***) E. A. 29, 157. 33, 11. Br. 2, 657 ff.

ten. — Sogar die Leviratsehe führt er als „ein fein Gebot" auf. — Seinen Beifall hat z. B. auch das bürgerliche Gesetz, welches Gott für die Bestrafung der Diebe seinem Volke gegeben habe. — Alle die Aussagen aber wollen keine weitere Tragweite haben, als Luther im Gegensatz gegen Carlstadt ausgesprochen hat. So erwiedert er dann z. B. auf die Frage, wie Ehebrecher gestraft werden sollen, einfach: das Gesetz Moses, daß man sie steinigen solle, sei nur den Juden gegeben; „wir, so heidnische Obrigkeiten haben, sind schuldig, nach derselben Recht und Gesetz uns zu halten." *)

B) Luther für die Objektivität der wahren Gnadenmittel und für die kirchliche Ordnung.

In dieser Weise hat Luther denselben geistlichen Standpunkt des evangelischen Christenthumes, welchen er gegenüber vom römischen Satzungswesen errungen hatte, auch gegen die neuen Schwärmer gewahrt.

Derselbe Geist und dieselbe Heilsgnade aber, aus welcher für ihn diese Freiheit des Christen von den äußerlichen Werken und Gesetzen fließt, bleibt ihm nun in der Mittheilung an die Menschen geknüpft an die von Gott hiezu verordneten Zeichen, Pfänder und Mittel, deren Geltung dagegen von eben jenen Schwarmgeistern verleugnet wurde. Im Kampfe für *diese* Objektivitäten weiß er sich in so weit eins mit der ganzen bisherigen Kirche, verharrt indessen zugleich auf seinem Widerspruch gegen solche menschliche Zuthaten, welche man hier noch neben und über die wahrhaft göttlichen Stiftungen gesetzt habe. Nichts Anderes nämlich sind für ihn diese Mittel als *Wort, Taufe, Sakrament des Altares.*

Es galt hiebei, die Lehre von den Gnadenmitteln, namentlich vom Abendmahl, in dieser Beziehung nach vielen Seiten hin noch näher zu bestimmen. Zugleich endlich handelte es sich beim Kampf gegen die Schwärmer um die ganze *kirchliche Ordnung*, in welcher jene Mittel gemäß dem Willen des Gottes, der ein Gott des Friedens, der Zucht und Ordnung ist, gespendet und verwaltet werden sollten, — im Gegensatz gegen die subjektive Willkür und Anmaßung der neuen Propheten. Besonders in dieser Hinsicht werden

*) E. A. 29, 157. 33, 11 f. Br. 2, 508 f. 6, 52 f.

wir den Reformator auch noch zu neuen Bestimmungen seiner Lehre schreiten sehen.

Auch hier soll unsere Darstellung eine unbefangen geschichtliche sein, folgend dem Gange, welchen Luther von seinem ursprünglichen, schon jene Objektivität in sich schließenden Prinzip aus, nun aber allerdings unter dem Einfluß der bestimmten, ihn vorzugsweise nach Einer Seite hin treibenden geschichtlichen Veranlassungen genommen hat. Nicht ist unsere Aufgabe, von dogmatischen Gesichtspunkten aus Kritik an dem von ihm verfolgten Gange zu üben. — Dabei haben wir aber (was dann namentlich auch eine solche Kritik wird beachten müssen) von vorn herein als sehr wichtig den Umstand ins Auge zu fassen, daß alle die Momente, welche Luther im Interesse wahrer objektiver Vermittlung der Gnade zu bekämpfen fand, ihm bei den Geistern, die er als Schwarmgeister kennzeichnet, von Anfang an im engsten Zusammenhang unter einander entgegentraten: so die Leugnung der realen Gegenwart von Christi Leib im Abendmahl und der Widerspruch gegen die Kindertaufe in unmittelbarer Verbindung mit der Geringschätzung des äußeren Wortes, mit einer Verkehrung der wahren Gottesgemeinschaft überhaupt und mit der Auflösung aller kirchlichen Ordnung, ja mit der Zerrüttung aller menschlichen, sittlichen Ordnungen überhaupt. Schon bei Carlstadt erkannte er als „des Teufels endliche Meinung“ die, das ganze Sakrament und alle äußere Ordnung Gottes aufzuheben. Daneben sah er jenes neue, schlechte, menschliche äußerliche Wesen an die Stelle setzen: „was Gott vom innerlichen Glauben und Geist ordnet, da machen sie ein menschliches Werk draus; was Gott vom äußerlichen Wort und Zeichen ordnet, da machen sie einen innerlichen Geist draus; fahren also, wie denn des Teufels Art ist, heraus, wo Gott hinein, und hinein, wo Gott heraus will.“ Das Ende aber sah er darin, daß sie, die nichts Aeußerliches leiden wollten, „ganz im Fleisch ersoffen“ seien.*) Dieser Zusammenhang läßt uns erst ganz den Eifer verstehen, mit welchem dann Luther für jedes einzelne Moment seine Sätze entgegenstellt, befestigt und behauptet.

Unter dem Neueren meinen sowohl solche, welche mit ihrer Kritik den Behauptungen Luthers gegen die „Schwarmgeisterei“ völlig beistimmen, als solche, welche den hier von ihm eingenommenen Standpunkt tadeln und beklagen, meistens so stark als möglich auf den

---

*) E A. 29, 260. 211. 30, 136.

Unterschied zwischen diesem und seinem bisherigen Standpunkt aufmerksam machen zu müssen. Wir haben bereits im Voraus anerkannt, was wirklich der neue geschichtliche Abschnitt für Luthers Entwicklung und Lehrausprägung Neues mit sich bringt. Allein im Voraus müssen wir gemäß dem Bisherigen erklären, daß der Unterschied großentheils weit überspannt wird. Man verschließt die Augen gegen diejenigen Erklärungen des früheren Luthers, an welche auch die folgenden sich anschließen; man denke nur z. B. an seine Aussagen über das Wort in der Schrift von der christlichen Freiheit, — an seine entschiedene Behauptung der Kindertaufe in einer Schrift wie die vom babylonischen Gefängniß, ehe noch irgend die Gefahren der Widertäuferei sich erhoben hatten, an sein Beharren auf der wahren Gegenwart Christi im Sakrament, während ein Leugnen derselben als eine so mächtige Waffe gegen Messe und Papstthum hätte erscheinen können und noch von keinen gefährlichen Subjekten vorgetragen wurde, — an den Geist der Ordnung, womit er in der für so „revolutionär" verschrieenen Schrift an den Adel doch für die öffentliche Predigt ordentlichen Beruf fordert und für die Reformation ordentliche öffentliche Organe, nämlich Fürsten und Adel, zur Hilfe herbeiruft. Unser letzter Theil wird vollends zeigen, wie besonders seine Grundanschauung von der Kirche auch nachher dieselbe geblieben ist.

a) Die Gnadenmittel im Allgemeinen, vornehmlich das Wort.

Gott, sagt Luther, handelt mit uns auf zweierlei Weise, äußerlich und innerlich, — äußerlich durchs mündliche Wort des Evangeliums und durch leibliche Zeichen, als da ist Taufe und Sakrament, innerlich durch den heil. Geist und Glauben sammt andern Gaben, — und das Alles der Maßen, daß die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, also daß er beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stücke zu geben ohne durch die äußerlichen; denn er will Niemand den Geist noch Glauben geben ohne das äußerliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat, wie er Luk. 16, 29 spricht: laß sie Mosen und die Propheten hören; daher auch St. Paulus darf nennen die Taufe ein Bad der neuen Geburt, darin Gott den heil. Geist reichlich ausgeußt, Tit. 3, 5—7, und das mündliche Evangelium

eine göttliche Kraft, die da selig macht Alle, die dran glauben, Röm. 1, 16. *)

Auch jetzt stellt er wieder das Wort voran. Zunächst an diesem hängt ihm der ganze wahre geistliche Verkehr zwischen Gott und den Menschen und sodann namentlich auch das Heil als ein von oben her sich darbietendes, zu dem nicht wir erst von uns aus hinaufsteigen müssen. Er fragt, wie man denn hineinkomme zu jenem hohen Geiste der himmlischen Propheten. Man werde durch sie nicht aufs äußere Wort gewiesen, sondern ins Schlaraffenland, indem sie sprechen: „stehe in der Langweile u. s. w." Die Leiter, dadurch der Geist zu uns kommen solle, reißen sie um. Nicht wie der Geist zu uns komme, wollen sie lehren, sondern wie wir zum Geiste kommen sollen, daß wir sollen lernen auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten. **)

Wenn an der vorhin ausgehobenen Stelle nur das Wort des Evangeliums genannt wird, so ist hiemit, wie wir aus der oben gegebenen Darstellung sehen, das Wort des Gesetzes als göttliches Mittel nicht ausgeschlossen. Und auch in diesem sieht Luther schon den Geist wirken: des Geistes Strafamt soll in ihm sich vollziehen. Aber den Geist an uns mitzutheilen vermag es noch nicht; dieß ist das Amt des Evangeliums. ***)

Näher läßt Luther, während er ein Zusammensein von Wort und Geist fordert, auf das Verhältniß Beider sich jetzt nicht ein. Er erörtert nicht weiter, was der eigentliche Grund sei, weshalb der Geist, welcher ohne das Wort nicht wirke, doch nun nicht überall, wo das Wort gehört werde, wirklich das Heil ausrichte. Wir haben schon früher, bei Luthers Lehre vom freien Willen, den Satz, welchen wir in der Schrift gegen die Propheten finden, angeführt: im Worte komme der Geist und gebe den Glauben, wo und welchem er wolle. Eben dieser Satz wird dann nicht bloß in den Marburger, sondern auch in den Schwabacher Artikeln 1529 wiederholt. †)

b) Die Kindertaufe und die Taufe überhaupt.

Bei den Erörterungen über das Sakrament der neuen Geburt

---

*) 29, 208. **) 29, 209 f. ***) 212.

†) 29, 212. 65, 90. 24, 325.

trat durch die Anabaptisten ganz die Frage nach der Kindertaufe in den Vordergrund.

Luther äußerte sich, wie schon bemerkt (oben S. 3), keineswegs überrascht, als die Zwickauer zum Angriff gegen diese sich erhoben. Und die Theorie, mit welcher er den Angriff abschlagen zu können glaubte, war keine andere als diejenige, die er in ihren Grundzügen schon i. J. 1520 vorgetragen hat (oben B. 1, S. 352 f). Wir werden annehmen müssen, daß schon damals, als er sich jene Lehrfassung gestaltete und an die Stelle der herkömmlichen setzte, die Bedenken, welche man gegen die Kindertaufe überhaupt hätte erheben mögen, vor seinem eigenen Bewußtsein erwacht waren. Jetzt also sah er sie, ohne überrascht zu werden, auch von Andern vorgebracht.

Sobald Luther durch den ängstlich erregten Melanchthon Nachricht über den Protest der Zwickauer gegen die Kindertaufe erhalten hatte, legt er in seiner Entgegnung (13. Jan. 1522) wieder alles Gewicht auf denjenigen Glauben, in welchem man betend die Kinder darbringe. Fest stehe die treue Zusage Christi Matth. 18, 19. Nie habe Christus Einen zurückgewiesen, der in fremdem Glauben zu ihm gebracht worden sei. Der ganzen heil. Schrift Zeugniß und Exempel liegen hiefür vor. Alles sei möglich dem Glaubenden. — Von da kommt Luther auf die Frage, ob auch wirklich die Kirche glaube, daß so den Kindern der Glaube eingegossen werde. Er will hier nicht sowohl davon reden, daß der Glaube oder die Lehre der gesammten Kirche an sich schon Beweis für die Wahrheit der Sache sei (vgl. hiezu unten), als vielmehr zunächst nur davon, daß sie wirklich allgemein diesen Glauben habe; noch ungenau unterrichtet über die Gründe der Zwickauer vermuthet er, vielleicht handle es sich so bei der angeregten Streitfrage um die Kirche, nämlich um ihr Verhältniß zu der Frage. Demnach beruft er sich auf das Bekenntniß, in welchem die ganze Kirche diesen Glauben ausspreche. Und er sieht ein besonderes göttliches Wunder darin, daß dieser einzige Artikel von der Kindertaufe nie, auch nicht einmal von den Ketzern, verneint worden sei. Leugne man, daß diß das Bekenntniß der wahren Kirche sei, so leugne man diese Kirche selbst; denn immer habe dieselbe bekannt, was sie glaube. Schon vorher hat er der Einwendung entgegnet, daß Kinder als solche nicht glauben. Wie beweise man diß? Etwa damit, daß sie den Glauben noch nicht zeigen? dann wären auch wir nicht mehr Christen so lange wir schlafen; könne Gott nicht gleicherweise in der ganzen Zeit der Kindheit (infantia), wie in an-

haltendem Schlafe, jenen den Glauben bewahren? — Nachdem er dann nochmals darauf sich berufen hat, daß man die Täuflinge dem gegenwärtigen Christus darbringe und daß dieser in allen Exempeln gezeigt habe, er nehme das Dargebrachte an, fragt er wieder: warum sollen wir also zweifeln? Jenen Propheten, sagt er, haben wir ihren Beweis genommen, da sie Exempel und Zeugnisse nicht haben, wir aber haben. Sagen sie, nach Mark. 16, 16 müsse man glauben und getauft werden, so fordert er, daß sie ihre Voraussetzung vom Nichtglauben der Kinder, welche aus diesem Satz noch nicht folge, anderswoher beweisen, was ihnen aber nicht möglich sei. Er setzt bei: quod ergo non est contra scripturam, pro scriptura est et scriptura pro eo: ein Ausspruch, der übrigens natürlich dem Zusammenhang gemäß zu verstehen ist; nicht eine willkürliche Behauptung nämlich ist es, noch auch ein bloß auf Herkommen ruhender Artikel, was hier „nicht gegen die Schrift" sein soll, sondern eine Lehre, die, wenn sie auch nicht direkt in der Schrift ausgeprägt sei, doch auf jene Zusagen Gottes an den Glauben und auf jene Exempel sich stütze.*) Und weiter beruft er sich sofort auf die alttestamentliche Beschneidung. Jene müßten sagen, die Kinder haben nicht den Glauben Abrahams, können also auch nicht das Zeichen dieses Glaubens haben. — Auch auf den paulinischen Ausspruch von der Heiligkeit der Kinder christlicher Eltern 1 Cor. 7, 14 macht er Melanchthon aufmerksam und wünscht dessen Urtheil darüber. Er möchte gezeigt haben, daß hiernach die Kinder schon nach apostolischem Brauche getauft worden seien.**) — Weiter erklärt sich Luther kurz gegen Spalatin im Mai 1522. Auf die Frage, ob Kinder Glauben haben können, während sie ihn doch nicht zeigen, antwortet er wie im Brief an Melanchthon. Der Teufel soll nach ihm aus den Kindern ausgetrieben werden durch das mit dem Gebet der Kirche verbundene Wort Gottes, welches nach Jes. 55, 11 nicht vergebens aus Gottes Mund gehe. Zwischen der Bekehrung eines Kindes und eines Erwachsenen durchs göttliche Wort findet er keinen Unterschied; im Gegentheil sei beim Erwachsenen, in dessen Vernunft, eigener Weisheit u. s. w., mehr Rebellion gegen dasselbe. So kommt er denn hier wieder auf jenen, schon in der Erklärung des Galaterbriefs vorgetragenen Gedanken von der größeren

*) Sehr ungenau ist hiernach jene Ausführung Luthers bei Schenkel, Wesen des Protestantismus 2. Aufl. S. 45 f. wiedergegeben.
**) Br. 2, 126 ff.

Empfänglichkeit, die gerade bei einem Kind anzunehmen sei (vgl. oben B. 1, S. 352). Sodann wiederholt er die Berufung auf die Beschneidung der Kinder im alten Bund. Und zum Beweise nun, daß die Kinder wirklich nicht etwa ohne Glauben und somit vergeblich beschnitten gewesen seien, fügt er den Ausspruch Jesu Matth. 19, 14 bei: „ihrer ist das Himmelreich"; das Himmelreich nämlich könne nur Glaubenden zugehören. „Wenn nun," fragt er, „jenen durch die Beschneidung das Himmelreich zu Theil wurde, warum nicht auch durch die Taufe? zumal da hier dazukommt die Heiligung durch das Wort und das Gebet und den Glauben der Kirche, welche die Kinder Christo darbringt mit der Bitte, ihnen (vgl. Matth. 19, 13) die Hände aufzulegen und für sie zu beten." In dieser Weise hat hier Luther diese Schriftstelle Matth. 19 eingeführt, welche fortan zu einem Hauptbeweis für die Kindertaufe wird. *)

Doch diese ersten Entgegnungen an Freunde bieten uns nur erst Bruchstücke. Die Grundgedanken zwar stehen Luthern schon fest. Aber über einzelne Momente sucht er, wie der Brief an Melanchthon zeigt, erst selbst noch sich zu vergewissern. Jetzt erst hat er die Theorie, in welcher sie unter einander zusammengefaßt sind, vollends ausgestaltet.

Er hat dieselbe dann namentlich vorgelegt in dem Theil der Kirchenpostille, welchen er damals ausarbeitete, in der Predigt auf den 3. Sonntag nach Epiph.**) Hierauf verweist auch er selbst nachher im Büchlein „von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn. 1528."***)

Er will in jener Predigt vor Allem „den Grund lassen fest und gewiß sein, daß Niemand selig wird durch Anderer Glauben, sondern durch seinen eigenen;" alle Welt müsse man verderben lassen, ehe man hievon weiche. Mit spezieller Beziehung auf die Sakramente beharrt er ferner auf seinem Widerspruch gegen die lügnerische Lehre, daß einer, der ohne Glauben das Sakrament empfahe, dennoch die Gnade und Sündenvergebung kriege. Er wiederholt den Augustinischen Satz: non sacramentum justificat, sed fides sacramenti. Er erklärt aufs Entschiedenste: „Taufe hilft Niemand, ist auch Niemand zu geben, er glaube denn für sich selbst."

„Traum" ist ihm demnach die herkömmliche Meinung, daß die Kinder ohne Glauben allein aus Macht der Taufe Gnade empfahen. „Nicht klärlich genug" reden ihm auch die heiligen alten Väter, wenn

*) Br. 2, 202. **) E. A. 11, 58 ff. ***) 26, 255.

sie sagen, daß die jungen Kinder im Glauben der christlichen Kirche getauft werden. Denn sie streichen nicht gründlich aus, wie dieser Glaube den Kindern zu Hilfe komme, — ob dieselben dadurch einen eigenen Glauben überkommen oder (wie die Sophisten es deuten) ohne eigenen Glauben auf den Glauben der Kirche getauft werden.

Andererseits verwirft er auch die Ausflucht, daß man die Kinder auf den zukünftigen Glauben taufe, welchen sie haben werden, wenn sie zur Vernunft kommen. Es war ihm diese Auffassung bei den böhmischen Brüdern begegnet, wie er sie denn auch schon in der für dieselben bestimmten Schrift „vom Anbeten des Sakraments u. s. w." 1523 bestritten hatte.*) Auch hiegegen wiederholt er: „der Glaube muß vor oder je in der Taufe da sein; sonst wird das Kind nicht los vom Teufel und Sünden." — Ebensowenig läßt er den Unterschied zu zwischen dem Himmelreich als der christlichen Kirche und dem Evangelium, und zwischen dem Himmelreich als ewigem Leben, wornach die Kinder nicht zum Himmelreich in diesem, sondern nur zum Himmelreich in jenem Sinne getauft, d. h. „nur in die Christenheit genommen und zum Evangelio gebracht werden" sollten. Das Alles, sagt er, ist aus eigenem Dünkel erdichtet. — Ueberhaupt kann er in einer Taufe, welche bei den Kindern nicht das Gleiche wie bei den Alten thun und geben sollte, gar nicht mehr dieselbe Taufe, ja überhaupt keine Taufe mehr sehen, sondern nur „ein Spiel und Spott der Taufe"; denn es sei keine Taufe außer derjenigen, welche selig mache.

Luthers eigene Lösung ist die nämliche, wie schon in seinen bisherigen Erklärungen. Er hat sie angedeutet in jener Aeußerung über die Aussprüche der Väter: es frage sich, wie der Glaube der Kirche den Kindern zu Hilfe komme. Seine Sätze lauten dann: die Kinder in der Taufe haben eigenen Glauben, welchen Gott selbst in ihnen wirkt durch das Bitten und Herzubringen der Pathen im Namen der christlichen Kirche; die Kinder werden nicht im Glauben der Pathen oder der Kirche getauft, wohl aber bittet der Pathen und Christenheit Glaube und erwirbt ihnen den eigenen Glauben, in welchem sie getauft werden.

Als Exempel hiefür dient der Hauptmann von Kapernaum, welcher erworben hat, daß sein Knecht die Gesundheit erlangte; diese Geschichte bildet den Text zu unserer Predigt. Nachher, in der Predigt

---

*) 28, 416.

der Kirchenpostille auf den 19. Sonntag nach Trinit., macht Luther auch wieder von jenem Exempel des Gichtbrüchigen Gebrauch, welchen Andere mit gläubiger Bitte zum Heiland gebracht haben (vgl. wieder oben B. 1, S. 353).*)

Ganz besonders aber stützt sich Luther nunmehr auf jene Stelle Matth. 19, 13—15 Mark. 10, 13—16 Luk. 18, 15. 16. Das sind ihm „starke und feste Sprüche," die „uns Niemand nehmen wird." Und zwar wendet er sie jetzt so an, daß nach ihnen eben in der Taufe den Kindern der Glaube geschenkt werde: Christus ist in der Taufe so gut gegenwärtig als er damals war; nach seinem Wort „lasset die Kindlein u. s. w." muß recht und christlich sein, die Kinder zu ihm zu bringen, was nicht geschehen kann, denn in der Taufe; so muß auch gewiß sein, daß er sie segne und ihnen das Himmelreich gebe, was nicht sein kann, sie haben denn eigenen Glauben; und zwar hilft ihnen nun die Andacht und der Glaube derjenigen, welche sie zu ihm bringen, daß sie das erlangen; sie werden dargebracht durch fremden Glauben und Werk; aber wenn sie dahin gekommen sind und der Priester oder Täufer mit ihnen handelt an Christi statt, so segnet er sie und gibt ihnen den Glauben und das Himmelreich; denn des Priesters Worte und Thaten sind Christi selbst Worte und Werke. — Hiebei fällt also dann offenbar die Erweckung des Glaubens in den Kindern und die Schenkung des durch diesen bedingten Heiles oder Himmelreiches für Luther untrennbar zusammen.

Dafür, daß auch die Apostel schon Kinder getauft und für gläubig gehalten haben, beruft er sich jetzt auf die Worte 1 Joh. 2, 14: „ich schreibe euch Kindern u. s. w." Johannes, sagt er, rede dort von Solchen, welche jünger denn die Jünglinge seien, von denen unter fünzehn oder achtzehn Jahren, und nehme Niemand aus bis herunter auf die im ersten Lebensjahr stehenden; die Apostel haben demnach von diesen dafür gehalten, „sie glauben und kennen den Vater, gerade als wären sie zur Vernunft gekommen und könnten lesen."

Das Bedenken, ob denn überhaupt Glauben bei den kleinen Kindern möglich sei, wird jetzt bestimmter so ausgedrückt: der Glaube komme durch das Hören des Wortes nach Röm. 10, 17, die Kinder aber können deswegen, weil sie noch nicht zur Vernunft gekommen seien, Gottes Wort nicht hören. Und da hält sich nun Luther an seinen bestimmteren Begriff der Vernunft, wornach sie der Inbegriff des

---

*) 14, 171 f.

Denkens, Dichtens und Trachtens im natürlichen Menschen ist, um das Nochnichterwachtsein derselben vielmehr gerade für die Kindertaufe geltend zu machen. Eben in der Vernunft nämlich sieht er jene rebellio (vgl. oben S. 90); eben sie widerstehe dem Worte Gottes aufs Höchste, so daß Niemand zum Glauben kommen könne, ohne vorher ihr abzusterben, ja „so unvernünftig und unverständig als kein jung Kind" zu werden. So erklärt er denn geradezu: „eben weil sie ohne Vernunft, sind sie besser zum Glauben geschickt, denn die Alten und Vernünftigen, welchen die Vernunft immer im Wege liegt und will ihren großen Kopf nicht durch die enge Thüre stoßen." Er will gerade hier sein Grundprinzip, daß überhaupt Gott allein unser Heil wirke, recht unbedingt zur Geltung gebracht haben: „hier wirket Gott allein und die Vernunft ist todt, blind und gegen diesem Werke wie ein unvernünftiger Block; — Glauben an Gottes Wort ist allein Gottes Werk über alle Vernunft, welchem das Kind so nahe ist als der Alte, ja viel näher." Es „dünkt ihn" deshalb, „sollte eine Taufe gewiß sein, so sei der Kinder Taufe die allergewisseste, um des Wortes Christi willen, da er sie hat heißen zu sich bringen, da die Alten von sich selbst kommen, und in den Alten mag Trügerei sein der offenen Vernunft halber, in den Kindern keine Betrügerei sein kann der verborgenen Vernunft halber, in welchen Christus seinen Segen wirket, wie er sie hat heißen zu sich bringen." — Auch auf den Zustand des Schlafs verweist er wieder, darin doch den Christen der Glaube und Gottes Gnade nimmer lasse, — ferner auf andere Zustände, Arbeiten, Geschäfte, in welchen der Christ des Glaubens und der Vernunft nicht gewahr werde, ohne daß darum der Glaube ablasse. — Was das Hören des Wortes (Röm. 10) anbelangt, so fehlt nach Luther bei den Kindern eben nur das vernünftige Hören, während sie das geistliche Hören haben; in der Taufe hören sie das Evangelium, hören es zwar nur Ein Mal, hören es aber desto kräftiger, weil Christus sie aufnehme, der sie habe bringen heißen. — Zu einer Erörterung davon, was überhaupt das psychologische Wesen des Glaubens und eines geistlichen Hörens, überhaupt einer geistigen, religiösen Funktion sei, läßt sich, wie wir sehen, Luther nicht herbei. — Man soll sich nun einmal genügen lassen an der Aufforderung und Zusage des Herrn, auf die er immer wieder zurückgeht, daß man die Kinder solle kommen lassen u. s. w.: „derer Glauben befiehl dem, der sie heißt herzubringen; sprich: da verlaß ich mich drauf"; — „Jesaia 55, 9 sagt: meine Wege sind höher denn eure Wege, und meine

Gedanken denn eure Gedanken;“ — „Gottes Werke sind heimlich, wo und wenn er will.“

Auf die Kirchenpostille, aus welcher wir diese Ausführung geschöpft haben, weist, wie gesagt, Luther zurück in seinem Sendschreiben von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn i. J. 1528.*)

Zum Beweise, daß auch die Kinder glauben mögen, wenn sie gleich noch keine Vernunft haben, hat er in diesem Buch noch eine Reihe weitere Belege aus der heil. Schrift mit dem aus Matth. 19, 14 zusammengestellt. So heiße das Blut der Kinder Psalm 106, 37. 38 unschuldig, während sie doch ohne Geist und Glauben nicht hätten rein sein können. Namentlich betont er jetzt die Erzählung von Johannes dem Täufer, da derselbe noch im Mutterleibe war. In diesem müsse ja doch schon Glaube gewesen sein (so als er beim Kommen der Maria aufhüpfte); somit könne Glaube auch schon in kleinen Kindern sein. Und nicht zu leugnen sei nun, daß eben derselbige Christus, der dort in Mariä Leib zu Johannes gekommen sei, bei der Taufe und in der Taufe sei; er rede hier durch des Priesters Mund, wie dort durch seiner Mutter Mund; warum sollte also nicht durch sein Reden und Taufen Geist und Glauben in die Kinder kommen, wie dort in Johannes? Luther bleibt dabei, daß die Taufe der Kinder die allersicherste sei, weil ein Kind nicht trügen könne und zu Christus komme wie Johannes und wie die Matth. 19 dargebrachten Kindlein.

Weiter als an den bisher ausgehobenen Orten handelt er jetzt auch davon, ob Christus wirklich die Taufe der Kinder geboten habe. Denen, welche Aussagen und Exempel hiefür im Neuen Testament vermissen, antwortet er: Christus habe auch nicht Alte oder Männer oder Weiber in Sonderheit taufen heißen, sondern nur überhaupt alle Heiden Matth. 28, 19; die Kinder aber seien auch ein groß Stück der Heiden. Und Exempel findet er nun in der Apostelgeschichte und bei Paulus (1 Cor. 1, 16), wo von der Taufe ganzer Häuser die Rede sei; zugleich folgert er wieder aus 1 Joh. 2, 14.

Auch das alttestamentliche Bundeszeichen, die Beschneidung, führt er uns wieder vor. Er geht davon aus, daß Gott jetzt seinen Bund mit allen Heiden durchs Evangelium gemacht und die Taufe zum Zeichen eingesetzt habe. Wer, fragt er, könne da die Kindlein aus-

*) 26, 254—294.

schließen. Habe nun der alte Bund und das Zeichen der Beschneidung Abrahams Kinder glaubig und zu Gottes Volk gemacht, so müsse vielmehr der neue Bund und sein Zeichen so kräftig sein und zu Gottes Volk machen die so es annehmen; und annehmen solle es nach Gottes Gebot alle Welt.

Ganz besonders aber haben wir jetzt auch auf Luthers Beweis daraus zu achten, daß Gott thatsächlich die Kindertaufe bisher unangefochten in der Kirche habe bestehen lassen und sich zu ihr bekannt habe (vgl. oben im Brief an Melanchthon). Ein Dreifaches macht er hier geltend. Einmal: es habe noch nie eine Ketzerei auf die Dauer Bestand behalten, sondern immer nur auf kurze Zeit: so hätte Gott auch die Kindertaufe, wenn sie unrecht wäre, nicht so lange erhalten, ebenso wie die Bibel, das Vaterunser, den Kinderglauben (das apostol. Symbol); solches Wunderwerk Gottes zeige also an, daß die Kindertaufe recht sein müsse; wo man Gottes Werk sehe, müsse man ebensowohl glauben, als wo man sein Wort höre, es sei denn, daß die Schrift ein solches Werk als ein für uns zu meidendes anzeige, — sowie das Papstthum, weil es die Schrift wider sich habe, zwar wohl für Werk Gottes, aber nicht für ein Werk der Gnade, sondern für ein Werk des Zornes zu halten sei, das man fliehen müsse; — in Betreff des Papstthumes bemerkt Luther auch, es sei nie so wie die Bibel oder Kindertaufe bei allen Christen in aller Welt angenommen gewesen. Weiter: Gott zeuge für die Kindertaufe durch die großen, heiligen Gaben, welche er allezeit vielen, in der Kindheit getauften Christen verliehen habe und noch verleihe, ohne sie zur Wiedertaufe zu treiben; Gott aber thue Nichts wider sich selbst, er werde nicht mit seinen Gaben den Ungehorsam gegen sein Gebot bestätigen; es sei diß ein ähnlicher Beweis, wie wenn die Apostel Ap.-Gesch. 15, 8. 9. daraus, daß Gott den Heiden (ohne Annahme des Gesetzes) den heil. Geist gab, den Willen Gottes, daß die Heiden nicht zu Moses Gesetz verbunden seien, geschlossen haben. Endlich: wäre die Kindertaufe nicht recht, so würde folgen, daß die ganze Zeit keine Taufe und eben hiemit keine Christenheit gewesen wäre; denn die Christenheit müsse als solche Christo unterthan sein, sein Wort, seine Taufe, sein Sakrament haben. — Wir sehen in diesen Beweisführungen, wie derselbe Luther, der so kühn den evangelischen Kampf mit alten Ueberlieferungen aufgenommen hatte, jetzt selber auch im Streit gegen eine vorgeblich reformatorische, evangelische Richtung auf das Alter einer

Tradition sich stützt.*) Auch jetzt erkennt er einer solchen nicht etwa darum Geltung zu, weil sie getragen sei von menschlichen hierarchischen Organen, die Gott eingesetzt habe, noch darum, weil die große Masse der Christenheit ihr zugefallen sei; wohl aber auf Grund davon, daß unter allen Christen, d. h. auch unter denjenigen, in welchen wirklich Christi Geist lebte, nie Widerspruch gegen sie sich erhoben habe und weil deshalb, wenn sie wider Christi Sinn wäre, der ganze Bestand einer solchen Gemeinde Christi angefochten würde. Das allerdings, daß überhaupt eine Kirche Christi bestehe und bestanden habe, ist ihm ein auf Christi Zusage ruhender Fundamentalartikel des Glaubens. Es hätte da nur diß die Frage sein können, ob wirklich ein Irrthum in Betreff des Taufinstitutes mit einem sonst fortbestehenden christlichen Geiste, Glauben und Leben unverträglich gewesen wäre. — Das Hauptgewicht übrigens fiel für Luther auf die zweite jener Argumentationen zusammen mit der dritten. Diß zeigt uns namentlich sein großer Katechismus.**) Hier führt er wieder aus: daß die Kindertaufe Gott gefalle, beweise sich genugsam aus seinem eigenen Werke, nämlich daraus, daß Gott so Viele der Getauften heilig mache und ihnen seinen Geist gebe u. s. w. Gott würde das nicht thun, wenn er die Kindertaufe nicht annähme. Ja es müßte dann so lange her auf Erden kein Mensch Christ sein. „Diß," sagt der Katechismus, „ist fast die beste und stärkste Beweisung für die Einfältigen und Ungelehrten; denn man wird uns diesen Artikel: Ich glaube eine heilige christliche Kirche, die Gemeine der Heiligen u. s. w., nicht nehmen noch umstoßen."

Weiter dringt Luther in dem „Sendschreiben" ganz besonders auf die objektive Geltung, welche das Taufsakrament an und für sich habe, auch noch abgesehen vom Glauben. Hiemit erst kommen wir auf die volle Bedeutung des Sakramentes und Gnadenmittels überhaupt. Wir haben indessen hier wieder schon auf seine frühere, bestimmt ausgesprochene Anschauung zurückzuverweisen. Jetzt scheidet er noch bestimmter zwischen der Bedeutung, welche die Taufe an sich vermöge des Wortes Christi, und welche der Glaube des Täuflings habe, während wir übrigens schon aus dem Bisherigen wissen, wie gut doch damit zusammenbesteht die Nothwendigkeit eben dieses Glaubens zur wahren, fruchtbaren Aneignung dessen, was die Taufe an sich in schließt, mit sich bringt.

---

*) vgl. hiezu oben S. 60 f. **) E. A. 21, 136.

Luther verwahrt sich dagegen, daß ein Christ zum eigentlichen Grund seiner Heilszuversicht seinen eigenen Glauben mache. Allerdings, man solle glauben zur Taufe; nicht aber solle man auf den Glauben sich taufen lassen; ein ander Ding sei, den Glauben haben, ein anderes sich auf den Glauben verlassen und also sich darauf taufen lassen. Der starke Grund unsrer Taufe sei vielmehr, daß Gott einen Bund gemacht und zum Zeichen die Taufe eingesetzt habe. So lassen wir uns denn taufen nicht darum, daß wir des Glaubens gewiß seien, sondern daß Gott es haben wolle. Wer sich auf den Glauben taufen lasse, der baue auf das Seine, nicht allein auf Gottes Wort. Und der eigene Glaube sei wandelbar, ja es fehle an ihm noch immerdar, man habe noch immer an ihm zu lernen; Gottes Gebot dagegen könne nicht trügen, Gottes Wort bleibe ewiglich. Ja, sagt Luther, wer auf Gottes Wort und Gebot getauft werde, bei dem wäre, wenn auch kein Glaube da wäre und deshalb dem Täufling die Taufe Nichts nützen könne, dennoch diese „recht und gewiß." So bleibe auch das Evangelium ein rechtes Evangelium, wenn es gleich dem ungläubigen Hörer Nichts nütze.

Die Wiedertäufer, sagt Luther, müßten nach ihren Grundsätzen erst taufen, wenn sie gewiß wissen, daß der Täufling glaube. Wie aber wollen sie das wissen? Ja auch der Täufling selber sei seines Glaubens nicht so gewiß. Werde nun Einer, der sich habe wiedertaufen lassen, angefochten und meine, während er gestern doch noch nicht recht geglaubt habe, heute den rechten Glauben zu besitzen, so müßte er immer aufs Neue die Taufe wiederholen.

Und auch für den Fall, daß die Kinder je noch ohne Glauben wären, folgert nun Luther, daß man die Taufe nicht wiederholen dürfte. Es wäre, erklärt er, an sich eine rechte Taufe, nur unrecht empfangen. Sie wäre nicht zu erneuern, sondern nur das Unrecht an ihr abzuthun; es gälte der Satz: abusus non tollit substantiam, imo confirmat substantiam. Käme Jahre lang nach der Taufe der Glaube, so hätte dann die Taufe das Ihrige. — Das Gleiche spricht der große Katechismus aus; Gold, heißt es hier, bleibt nicht weniger Gold, ob es gleich eine Bübin mit Sünden und Schanden trägt.

Zugleich hatte Luther auch gegen Anabaptisten die Meinung, daß es auf den Glauben des Täufers mit ankomme, zu bekämpfen. Er erklärt hier sogar: „es ist etlichermaßen fährlicher, wenn Gott sein Wort durch heilige Leute gibt, denn so er's durch Unheilige gibt,

darum daß die Unverständigen darauf fallen und hangen mehr an der Menschen Heiligkeit, denn am Wort Gottes."

Als die innerlich treibende Macht aber erkennt er auch bei der ganzen wiedertäuferischen Bewegung wieder den „Werkteufel." Den Glauben gebe dieser vor, meine aber die Werke und führe die armen Leute auf's Trauen der Werke. Sie sollen nämlich nach dem Sinn der Verführer trauen darauf, daß wenn sie also getauft werden, es recht und wohlgethan sei. Nach dem Glauben werde in Wahrheit nicht gefragt, sondern ihn rühme man bloß zum Schein. Das also sei auch hier ein rechtes Meisterstück des Teufels, daß er die Christen von der Gerechtigkeit des Glaubens auf die Gerechtigkeit der Werke nöthige.

Wir sehen hier die Lehre Luthers von der Kindertaufe und vom objektiven Charakter der Taufe überhaupt unter den gegebenen geschichtlichen Antrieben zur vollen bestimmten Entfaltung gebracht.

Auch in Zwinglis Lehre fand Luther dann große Gefahr für die Anerkennung des Taufsakramentes. Ja in dem Sendschreiben von der Wiedertaufe spricht er nach Allem, was er über die Nichtigkeit der Wiedertäuferei gesagt hat, dennoch am Schluß aus: der Wiedertäufer Irrthum sei in diesem Stück noch leidlicher als der der „Sakramentirer;" denn diese machen die Taufe ganz zu nichte, jene machen sie neu. Es kam jedoch mit Zwingli zu keinen eingehenden Verhandlungen. Was Luther ihm vorwarf, war die Ansicht, daß die Taufe lediglich ein Zeichen des Bekenntnisses von Seiten der Subjekte sei, während allerdings der Anabaptismus von göttlicher Mittheilung sprach, die durch die Taufe kommen solle, und die eben den Glauben schon voraussetze. In Marburg aber, 1529, nahmen Zwingli und seine Genossen mit Luther den Satz an, daß die Taufe, ruhend auf Gottes Gebot und Verheißung, „nicht allein ein ledig Zeichen und Losung unter den Christen sei, sondern ein Zeichen und Werk Gottes, darin unser Glaube gefordert, durch welchen wir wiedergeboren werden." Darin, daß der Glaube, ohne welchen freilich auch nach Luther keine Wiedergeburt möglich und die Taufe erfolglos ist, hier so nachdrücklich betont und kurzweg als das, wodurch man wiedergeboren werde, bezeichnet wird, sehen wir auf Luthers Seite eine Folge des Strebens nach möglichster Einigung mit den Schweizern, ohne daß er doch von seiner Ansicht über die Objektivität des Sakramentes hiemit gewichen wäre. Im eigenen Bekenntniß, nämlich in den gleich nachher aufgesetzten Schwabacher Artikeln,

wurde von Luther und seinen Mitarbeitern desto nachdrücklicher wieder aufs Sakrament als solches, wie es stehe im Wasser und Gotteswort, gedrungen, dasselbe um solchen Wortes willen für ein lebendig, kräftig Ding und ein Bad der Wiedergeburt erklärt, und nur schließlich, nach Anführung des Gotteswortes Matth. 28, 19. Mark. 16, 16, noch beigefügt: „da muß man glauben." *)

In dem Gespräche zu Wittenberg 1536 kam dann zwischen Luther und Bucer auch der Glaube der Kinder bei der Taufe zur Sprache, über welchen jener Marburger Artikel keine Erklärung gegeben hat. Bucer bekannte sich fest dazu, daß den Kindern die Wiedergeburt und Kindschaft mitgetheilt werde und der heilige Geist, ähnlich wie einst bei Johannes im Mutterleib, in ihnen wirke; dem jedoch vermochte er nicht beizustimmen, daß die Täuflinge auch schon die Worte des Evangeliums auffassen, an den Taufakt glauben und hiedurch selig werden; nur wenn man den Glauben im weiteren Sinn für jede göttliche Einhauchung nehme, wollte er Glauben bei den Kindern zugeben. Luther dagegen bestand darauf, daß wirklich schon ein Anfang des Glaubens in den Kindern sei, wenn gleich auf eigene, uns unbekannte Weise; er verwies wieder auf den Schlaf der Christen. Es wirkte hier, wie Seckendorf in seinem Berichte von jener Verhandlung nicht unrichtig bemerkt, bei ihm zugleich wieder das Interesse dafür ein, daß die Seligkeit doch ja nicht ohne das nothwendige subjektive Mittel der Aneignung durch das bloße Werk und Amt der Kirche, von welchem Bucer redete, mitgetheilt erscheine. Hinsichtlich der Art, wie dieses Mittel selbst im Täufling gesetzt werde, blieb er bei den bisher ausgeführten Lehrsätzen. **)

c) Das Abendmahl.

aa) Luther gegen die Verleugnung der Gegenwart des Leibes und Blutes schon vor dem Hervortreten der Carlstadtschen Theorie.

Seine Theorie vom Abendmahl, durch welche mit der römischen auch die lutherische als unevangelisch, ungeistlich verurtheilt wurde,

---

*) E. A. 65, 90. 24, 326. **) Walch 17, 2557—59; Seckendorf, hist. Lutheran. Lib. III. pag. 131.

hat Carlstadt erst seit Schluß des Jahrs 1523 und dann vollends i. J. 1524 offen zu Tage gefördert. Und erst mit der Entgegnung gegen sie beginnen die großen Lehrausführungen, durch welche Luther zusammenhängend und allseitig seine Ansicht von der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Christi gegenüber von den aus der Reformation selbst hervorgegangenen abweichenden Richtungen auseinandergelegt und festgestellt hat.

Auch schon vorher aber hatte er Anlaß bekommen, jene Präsenz des Leibes Christi vor Gegnern der römischen Kirche gemäß derjenigen Anschauung, die er schon in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft vorgetragen hatte, seinerseits zu rechtfertigen. Und zwar waren das Gegner des Papstthums und der Tradition, deren ganzer Geist ihn keineswegs so wie der Carlstadtische zurückstieß, welchen er vielmehr in rechter Liebe und Glaubenseinigkeit nahe zu treten wünschte: wir meinen die böhmischen Brüder, bei Luther meist Waldenser, auch Pikarden genannt. Auf seine Erklärungen gegen sie haben wir hier zurückzugehen.

Paul Speratus, der zu Iglau in Mähren Prediger des Evangeliums geworden war, hatte Notizen über die Brüder und Anfragen über Lehren von ihnen an Luther geschickt; die erste Antwort Luthers hierauf ist vom 16. Mai 1522. Es handelte sich zunächst um die Frage, ob das Sakrament des Altars anzubeten sei; die Brüder nämlich nahmen hieran Anstoß. Weiter aber glaubte Speratus bei ihnen die Meinung zu treffen, daß Brod und Wein eine „bloße Bedeutung“ des Leibes und Blutes Christi sei. Luther nun suchte sich darüber weiter zu unterrichten bei Abgesandten, welche auch aus der Mitte der Brüder bei ihm erschienen; dann erhielt er auch zwei Lehrschriften von ihrem Senior Lukas zugesandt. Da fand er denn: sie glauben, daß das Brod wahrhaftig und eigentlich der Leib Christi sei, wiewohl sein Leib und Blut hier in einer andern Gestalt da sei, als im Himmel (auch anders, als Christus in den Geistern sei). In einem folgenden Brief (4. Juli) äußert er: in Betreff der Eucharistie sehe er nichts Falsches bei ihnen, falls sie nicht mit ihren Worten täuschen; sie gebrauchen, sagt er, überhaupt dunkle, barbarische Ausdrücke anstatt der Schriftsprache. Später, 1523, gibt er als die Theorie, die er bei ihnen finde, an: sentiunt, quod Christus sub pane non sit corporaliter, quomodo aliqui dicunt se vidisse ibi sanguinem et puerulum etc., sed spiritualiter seu sacramentaliter, hoc est, qui panem accipit visibiliter, vere accipit naturaliter ejus sanguinem,

qui a dextris patris sedet, sed invisibiliter; eben deßhalb seien sie auch gegen das Anbeten: quod non sit ibi visibiliter, sed invisibiliter, hoc est ad dextram patris. *)

Uns kommt es hier weniger darauf an, was wirklich ihre eigentliche und ursprüngliche Meinung gewesen ist. Genug, wenn wir wissen, was für eine er bei ihnen voraussetzte und gegen welcher er dann seine eigene Lehrweise ausführen und begründen zu sollen glaubte. Kein Wunder ist auch, wenn Luther ihre Sprache dunkel fand. Dieselbe erklärt sich aus ihrem Bestreben, bei allen Abweichungen ihrer Theorie, welche unter stärkstem Einfluß der Wikleffischen steht, **) von der kirchlich sanktionirten, doch den Vorwurf, daß sie die Gegenwart des Leibes überhaupt leugnen, möglichst ferne zu halten. Das zeigen alle die zahlreichen Bekenntnisse und Rechtfertigungen, welche sie, noch ehe die deutsche Reformation auf sie einwirkte, haben ausgehen lassen. Auch auf mehrere Punkte, welche dann Luthers Schrift „vom Anbeten des Sakramentes“ berührt, werden wir hier noch hingeführt. Während sie die scholastische Lehre von einer Umwandlung der Substanz verwerfen, sagen sie aus: mit den Consekrationsworten sei sogleich gegenwärtig der für uns dargegebene Leib Christi und sein Blut, ja das Brod sei corpus Christi verum, naturale, ex castissima virgine sumtum u. s. w.; Christus sei so zugegen sacramentaliter. Damit verbinden sie aber sofort die nähere Bestimmung, er sei da spiritualiter, nebst der Verwahrung: er sei da per aliam existentiam quam in dextris Dei; er sei nicht da cum naturali substantia corporis sui personaliter; so nämlich werde er hienieden nicht existiren bis zum jüngsten Gericht; mit dieser Substanz seines Körpers habe er nur Einen Ort, dort, wohin er vor den Augen der Seinigen emporgestiegen sei; Christus sei mit seinem natürlichen Leibe nicht da „mansione existenter et corporaliter.“ Offenbar ist ihr Sinn doch nur der, daß jener Leib hienieden zugegen sei in geistiger Kraft, die von Christus ausgehe und welche der Gläubige auf besondere Weise im Sakrament genieße; das Gewicht fällt darauf, daß Christus da sei „spiritualiter, efficaciter, potenter, in virtute.“ Immer aber haben sie andererseits ausdrücklich die Gemeinschaft mit

---

*) Br. 6, 33. 2, 217. 2, 430; vgl. über Luthers Beziehungen zu den Brüdern Gindely, Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation 1857 1 Band S. 188 ff.

**) vgl. Böhringer, die Kirche Christi, — die Vorreformatoren, 1. J. v. Wykliffe S. 340—377.

Solchen verworfen, für welche das Abendmahl ein bloßes Gedächtnißmahl oder das Brod bloß „significativ“ der im Himmel wohnende Leib Christi sei. — Daneben erklären sie auch, quod panis simul etiam est caro spiritualis et vinum sanguis spiritualis, quod est unitas ecclesiae, mit Berufung auf 1 Cor. 10, 16. — Die Anbetung gestehen sie dem Sakramente deßwegen nicht zu, weil sie nur Christo, wie er zur Rechten Gottes sitze, gebühre. Sie fragen auch ihre Gegner, warum man Christum nicht zum mindesten eben so gut in seinen Gläubigen anbeten müßte, wie im Sakrament; wohne er ja doch Jenen beständig inne, während er im Sakrament nur zeitweise sei.*)

Luther hat jedenfalls ihre Erklärungen so freundlich, als es ihm von seinem Standpunkt aus möglich war, aufgenommen und gedeutet. Und er hat ihre Lehre vom Abendmahlsgenusse so aufgenommen, während er zugleich nicht bloß gegen jene Stellung zu den Gnadenmitteln überhaupt, welche sich die neuen Propheten gaben, von Anfang an so scharf kämpfte, sondern während schon auch eine Erklärung der Abendmahlsworte, die er dann besonders bei Zwingli zu bestreiten hatte, ihm drohend vor Augen getreten war. Der Grundunterschied aber, der zwischen der Lehre der Brüder und zwischen den Anschauungen Carlstadts und Zwinglis statt hatte und durch welchen

---

*) vgl. in Balth. Lydius, Waldensia. Roterod. 1616. Sect. II: confess. fidei fratrum v. J. 1504; oratio excusatoria etc. 1507; ferner besonders die excusatio — contra literas D. Augustini; auch: Mittheilung aus einem Brief der Brüder aus ihrer ersten Zeit an den Prager Erzbischof Rockyczana, in der Apologia v. J. 1538. Joh. Lasicius, de orgine et rebus adversis fratrum Bohemorum (nach einem in Herrnhut befindlichen Manuscript), berichtet Lib. III. § 69: sie haben, während sie ihre Vertheidigungsschriften an den König von Ungarn schickten, zugleich auch in einer Synode ausgesprochen, daß das Brod sei der Leib Christi sacramentaliter, spiritualiter, potenter et vere; auf einer Synode 1518 haben sie diese Sätze neu geprüft und dann auch an Luther geschickt. In seinen weitern Angaben über die Erklärungen der Brüder erscheint übrigens Lasicius nicht ganz zuverläßig, indem er Correcturen aufnahm, die der Brüderbischof Turnowsky nicht in historischem, sondern in apologetischem Interesse machte. — Wir bemerken hier ferner noch, daß, während seit 1524 die Brüder ihren Verkehr mit Luther auf längere Zeit abgebrochen hatten, sie doch die Zwinglische Abendmahlslehre, welche der 1525 zu ihnen gekommene frühere Breslauer Mönch Joh. Cizek zu verbreiten suchte, feierlich verwarfen, diesen endlich ausstießen, auch mehrere Streitschriften gegen die Zwinglianer verfaßten (Gindely S. 191 ff). Dagegen erklärt es sich schon aus ihren oben mitgetheilten Sätzen über das Abendmahl, wenn sie nachher desto mehr mit dem Calvinismus sich in Beziehung setzten.

ohne Zweifel auch Luthers verschiedenes Verhalten gegen Beide zumeist erklärt werden muß, liegt darin, daß doch auch bei Jenen als Hauptsache im Abendmahl der Empfang einer objektiven göttlichen Gabe, bei dieser Richtung dagegen das Abendmahl wesentlich als gottesdienstliche Handlung von Seiten der Menschen erschien. — Nur um so mehr jedoch fällt dann für uns auch wieder Gewicht darauf, daß dennoch auch die Brüder ihm noch so sehr, wie seine Schrift vom Anbeten des Sakraments zeigt, der Belehrung bedürftig geschienen haben.

Es war ferner damals, wie gesagt, auch schon jene Auffassung, die alsdann Zwingli annahm, auf dem Boden der Reformation vorgetragen und Luthern bekannt geworden. Schon 1522 (spätestens im Sommer dieses Jahres; wohl nicht schon 1521)*) war nach Wittenberg der Brief des Holländers Hoen oder Honius gelangt, in welchem dieser das Sakrament mit Luther für Verheißung und Pfand der Sündenvergebung erklärte, es dem vom Bräutigam der Braut geschenkten Ringe verglich und den Glauben, daß der Bräutigam Christus uns zugehöre, vom Empfänger forderte, hiebei aber die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl verneinte. Gegen diese berief er sich darauf, daß es nicht heißen dürfe: „hier ist Christus, da ist Christus" (Matth. 24, 23). Er erkannte im Abendmahlsgenusse nur ein geistliches Verhältniß zu Christus an. Und zwar erklärte er nun in den Einsetzungsworten das „est" als eins mit „significat"; es verhalte sich, meinte er, hiemit wie wenn Christus der Fels heiße Matth. 16, 18. 1 Cor. 10, 4. Während er übrigens in dieser Exegese Zwingli's Vorgänger ist, erscheint doch auch bei ihm noch die Gabe von Seiten Christi als Mittelpunkt des Sakramentes.

So hatte denn Luther zum ersten mal, und zwar gegenüber von Richtungen, mit welchen nicht bloß der Gegensatz gegen Rom, sondern das positive evangelische Interesse ihn verband, sich auseinanderzusetzen mit einer Abendmahlslehre, welche sammt der bisher von ihm bekämpften Transsubstantiation auch die bis dahin von ihm doch noch festgehaltene leibliche Gegenwart überhaupt verwarf.

Auch hier aber zeigt er sogleich große Entschiedenheit.

Er hat nachher, 1524, den Straßburger Christen bekannt:**) „wo D. Carlstadt oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte

*) vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 77 ff. **) Br. 2, 577.

mögen berichten, daß im Sakrament Nichts denn Brod und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst than; ich habe wohl so harte Anfechtungen da erlitten und mich gerungen und gewunden, daß ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sahe, daß ich damit dem Papstthum hätte den größten Puff können geben; ich hab auch Zween gehabt, die geschickter davon zu mir geschrieben haben denn D. Carlstadt." Aber schon in jenen frühern Jahren hat in seinen öffentlichen Erklärungen nie eine Spur von innerem Schwanken nach jener Seite hin sich ausgeprägt. Wir haben gesehen, wie er bei allem seinem Dringen auf den Glauben oder überhaupt auf das geistige Verhalten beim Empfang der göttlichen Sakramentsgabe doch anfangs noch an die Sätze von der Transsubstantiation sich angeschlossen hat und dann unmittelbar von hier aus zu seiner eigenen Theorie von der Gegenwart des Leibes im Brod übergangen ist. Schon damals muß er erfahren haben, was er weiter in jenem Briefe schreibt: „aber ich bin gefangen, kann nicht heraus, der Text ist zu gewaltig da." Es ging dann, als wirklich Andere weiter fortschritten, bei der Frage über das Abendmahl wie bei der Frage über die Kindertaufe: Luther behauptete ihnen gegenüber einfach diejenige Lehre, deren Grundzüge schon vor ihrem Auftreten sich selbstständig für ihn festgestellt hatten, auch fernerhin sogleich mit einer solchen Bestimmtheit, wie wenn auch die jetzt vorgetragenen Gegengründe für ihn im Wesentlichen nichts Neues gehabt hätten, was Eindruck auf ihn hätte machen können. Ja seine Ausführungen haben hier auch im Einzelnen von Anfang noch größere Sicherheit als seine ersten Entgegnungen gegen die Wiedertäufer.

Bezeichnend für seinen bisherigen und ferneren Standpunkt ist gleich seine erste Antwort an Speratus: jene Meinung der Brüder, wie er sie verstand, sei „der Wahrheit nicht fast unähnlich;" er aber sehe gerne, „daß man sich in diesen Dingen nicht fast bekümmere, sondern schlechtlich und einfältiglich glaube, es sei da in dem Sakrament des Altars wahrhaftiglich gegenwärtig der Leichnam und das Blut Christi, und wir nicht weiter darnach frageten, wie oder in wasser Gestalt die vorhanden wären, dieweil uns Christus nicht sonderlich davon gesagt hat." Sein Grundsatz ist, daß man schlicht bei den gegebenen Worten bleiben solle.

Im Jahr 1523 schrieb er dann an die Brüder „Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi." *)

*) E. A. 28, 388 ff. Vgl. Lasicius a. a. O. Lib. IV. § 21. Unbe-

Er bezieht sich hier im Eingang auf ein deutsch und böhmisch verfaßtes Büchlein der Brüder für den Kinderunterricht, welches lehre, „daß Christus im Sakrament nicht selbstständig, natürlich (vgl. oben: cum naturali substantia), auch dasselbe nicht anzubeten sei;" es war ein vom Senior Lukas verfaßter Katechismus.

Er will dann davon handeln, wie an den Stiftungsworten Christi, an welchen Alles gelegen sei (vgl. unten S. 111), „so manche leichtfertige Geister sich gestoßen haben." Näher bezeichnet er diese nicht. Der nächstfolgende Abschnitt legt es von selbst nahe, hiebei namentlich auch an die durch Honius vorgelegte Deutung zu denken.

Aufs Erste nämlich, so fährt Luther fort, haben Etliche davon gehalten, es sei schlecht Brod und Wein im Sakrament, — das Brod **bedeute** nur den Leib Christi und ebenso der Wein das Blut. Er spricht hiegegen vor Allem die Warnung aus, auf welche er im ganzen Abendmahlsstreit immer wieder zurückkommt: man solle die Vernunft fahren lassen, welche freilich die Gegenwart des Fleisches und Blutes nicht begreife. Statt dessen müsse man einfältiglich bei Christi Worten bleiben, der uns nicht betrügen werde. Frevel sei es, einem göttlichen Wort **ohne Grund der Schrift, ohne klar ausgedrückte Schrift**, eine andere, als die natürliche (eigentliche) Bedeutung zu geben. Lasse man diesen Frevel an Einem Orte zu, so könne man ihn auch anderswo nicht wehren. — Nichts werde hiegegen bewiesen durch die Stellen 1 Cor. 10, 4 und Matth. 16, 18 (vgl. Honius). Denn dort sage Paulus nicht, der natürliche Fels, an den Mose schlug, sei Christus; sondern er rede von einem rechten, geistlichen Felsen, aus welchem der Glaube gespeist werde, und dieser bedeute nicht bloß Christum, sondern sei Christus; desgleichen handle es sich Matth. 16 nur um diesen geistlichen Felsen. Und dazu, daß man hier den Felsen nicht in natürlicher Bedeutung nehme, sondern von einem geistlichen Felsen verstehe, zwinge der Glaube, welcher nicht leide, daß die Christenheit auf einen leiblichen Felsen baue (Matth. 16), oder daß Christus ein natürlicher Stein sei (1 Cor. 10). Daß aber das Brod Christi Leib sei, leide der Glaube und sei an keinem Orte dawider, so wie wir ja auch in der Natur, z. B. beim feurigen Eisen, zweierlei Wesen finden und sagen, das Eisen sei Feuer, und wie wir auch von Christo sagen, der Mensch sei Gott. Sei nun

---

kannt ist mir, aus welchen Gründen Gindely angibt, Luthers Schrift sei schon 1522 in den Händen der Brüder gewesen und von ihnen übersetzt worden.

keine Nöthigung des Glaubens da, so müsse man, wie gesagt, ein jeglich Wort in seiner natürlichen Bedeutung stehen lassen. — Wir haben in all dem schon Sätze, um die dann auch der folgende Streit zwischen Luther und zwischen Zwingli und Oekolampad sich wieder bewegte. Luther selbst hat hierauf in diesem Streite zurückverwiesen: er habe in der Schrift an die Waldenser die „Significatisten" bereits widerlegt, ehe noch Jemand gedacht habe, daß sie kommen werden.*)

Als weiteren Irrthum führt Luther die Meinung an, daß nach 1 Cor. 10, 16. 17 (vgl. die Sätze der Brüder) das Wesen des Sakramentes bloß die Einverleibung in den geistlichen Leib Christi und daß Brod und Wein bloß als gewisses Zeichen für diese Einverleibung und für die Uebung des geistlichen Leibes eingesetzt sei. Beim Genusse des Abendmahls solle hienach der einzelne Christ mit den andern Gliedern der Gemeine des Leibes Christi genießen und Theil nehmen an Allem, was sein Leib thue und leide, während dieser doch nicht selbst im Sakramente sei und während jene Theilnahme nicht aus Kraft des Brodes oder Essens, sondern aus Kraft der göttlichen Zusage statthabe. Und eben die Gemeine selbst, deren Haupt Christus sei, solle seinen geistlichen Leib bilden. — Es sind das Sätze, die an Luthers eigene Aussagen in seinem Sermon v. hochwürd. Sakrament 1519 aufs stärkste uns erinnern müssen: sein eigener Grundgedanke in der Betrachtung des Sakramentes war dort eben jene Einverleibung in Christum und in die Gemeinschaft der Heiligen, welche seinen geistlichen Leib bildet. Hat er indessen schon dort nicht schlechtes Brod, vielmehr ein in Christi Leib verwandeltes Brod, also den wahrhaft gegenwärtigen Leib Christi als gewisses Zeichen solcher Einverleibung angesehen, so hält er nun jener neuen Lehre gegenüber vollends streng auseinander den geistigen Leib Christi, der wir selbst seien, und den natürlichen Leib, der für uns, also eben für den geistlichen Leib gegeben und ausgespendet werde. Und was die apostolischen Worte 1 Cor. 10, 16 betrifft, so erklärt er die Folgerung, welche man aus ihnen gezogen habe, für mindestens unbewiesen. Denn man könnte entgegenhalten: Paulus wolle hier überhaupt nicht ausdrücken, was das Brod an sich gemäß der Einsetzung sei, er setze vielmehr voraus, daß die Corinther diß schon wußten, und rede nur vom Brauch und Nutzen des Sakraments, so wie er auch in Vers 17 nicht sage, was das Brod sei, sondern was es gebe.

*) Br. 3, 202.

Auch wenn Paulus mit der Gemeinschaft des Leibes Christi meinen sollte, daß wir alles des Gutes genießen sollen, das Christus mit seinem Leib erworben habe, so helfe doch dieser Gedanke, der freilich an sich Wahrheit habe, Nichts zum Beweis für die Meinung, daß Christi Leib nicht auch wirklich im Sakramente da sei; diese Gegenwart werde hiemit noch nicht umgestoßen. Blicken wir von hier aus auf den erwähnten Sermon zurück, so hatte Luther eben dort zwar auch eine solche Auffassung der zunächst folgenden paulinischen Worte angenommen, jedoch ohne auch ein Nichtdasein des natürlichen Leibes im Brode zu folgern. Jetzt aber geht er auch in der Exegese der Worte selber weiter. Während er nämlich auch unter der Voraussetzung, daß jenes der Sinn der Worte wäre, jene Folgerung abweist, erklärt er jetzt für den rechten, gewissen Sinn der Worte vielmehr diesen: „wenn wir solch Brod essen, empfahen und genießen wir allesammt, einer so viel als der andere, nicht schlecht Brod, sondern des Leibes Christi.“ In der „Gemeinschaft des Leibes Christi,“ welche nach Paulus das von uns gebrochene Brod ist, sieht er gemeinsamen Genuß des wirklichen natürlichen Leibes Christi durch Alle, welche das Brod brechen, d. h. an der Feier des Sakraments Theil nehmen. Er stützt sich hiebei namentlich auf des Apostels Worte vom „Brechen.“ Diß, sagt er, sei ohne Zweifel das Handeln des Sakraments mit Geben und Nehmen. Der Apostel rede also von derjenigen Gemeinschaft, welche die „Brecher des Sakramentes“ (einer so viel als der andere) haben. Und er rede somit nicht von jener geistlichen Gemeinschaft am Leibe Christi, worauf die vorhin erörterte Exegese die Worte bezog. Denn jene geistliche Gemeinschaft haben nicht Alle, die das Brod brechen, während sie die sakramentliche Gemeinschaft Alle haben. So findet denn Luther auch in der Stelle 1 Cor. 10 nicht bloß die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament; sondern die Stelle besagt ihm namentlich auch das, daß ein Genuß dieses Leibes auch für Solche eintritt, welche nicht zugleich geistig mit Christo verbunden sind, nämlich für Jeden, der das Brod mit empfängt. — Die Lehre also, daß auch unwürdige Abendmahlsgäste den Leib des Herrn empfangen, ist schon hier deutlich genug ausgesprochen; für Luther hatte sie ohne Zweifel auch schon bisher mit seinem steten Glauben an die Gegenwart des Leibes sich verbunden, wenn gleich er nicht eigens darauf zu sprechen kam. — — Unser weitläufigeres Eingehen auf diesen Abschnitt der Schrift an die böhmischen Brüder hat seinen Grund darin, daß für

die geschichtliche Entwicklung von Luthers Theorie sein Verhältniß zu jener Stelle vorzugsweis charakteristisch ist, daß ferner auf die Stelle auch in den folgenden Streitigkeiten großes Gewicht fällt und fortan Luthers Auffassung von ihr die hier gegebene bleibt.

Luther geht übrigens, nachdem er den eigentlichen Sinn der Stelle nachgewiesen hat, selbst auch wieder zur Anerkennung davon über, daß allerdings die Christen der geistige Leib Christi und allesammt Ein Brod, Ein Trank, Ein Geist seien, — daß wir so Ein Leib werden durch gemeinsames Theilhaftigwerden des Einen Leibes Christi, Ein Brod und Trank durch Genuß des Einen Brodes und Trankes, — daß diß auch bedeutet sei durch das aus vielen Körnern gewordene natürliche Brod, den aus vielen Beeren gewordenen natürlichen Wein (vgl. oben B. 1 S. 295).

Im Briefwechsel zwischen Luther und Speratus hatte ihm dieser weiter auch die Frage vorgelegt, woher die Worte der Consekration, durch welche Christi Leib gegenwärtig sei, diese Kraft haben. Er antwortet wie bisher: diese komme aus der göttlichen Verheißung; und während sie ihm nun, wie er mit der katholischen Kirche lehrte, durch den Unglauben des consekrirenden Priesters nicht aufgehoben wird, betont er jetzt besonders stark das, daß doch der Glaube allein kraft jener Worte consekrire; im Glauben der Kirche nämlich consekrire doch auch der ungläubige Priester, indem er es thue auf Geheiß und Autorität der Kirche.*)

Hinsichtlich des Zusammenseins von Brod und Leib, welches so im Sakrament statthaben soll, sind wir bereits wieder auf jene Vergleichung mit dem feurigen Eisen und mit der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo geführt worden. Die gegenwärtige Schrift bietet in dieser Hinsicht gegenüber von den Sätzen des Praelud. de captiv. Babylon. kein neues Lehrmoment dar.

Den Grundsatz aber, daß man ganz einfältiglich bei Christi Worten bleiben solle, macht Luther jetzt namentlich auch weiter geltend mit Bezug auf die Frage, ob man nun mit der Gegenwart von Christi

---

*) Br. 2, 211. — Dazu, daß eben durch jene Worte der Leib gegenwärtig werde, vgl. Luthers Erklärung E. A. 28, 295 (in der Schrift von beider Gestalt u. s. w. 1522): „denn auch das Sakrament selbst durch Gottes Wort gemacht und gebenedeiet wird;" ferner von der ursprünglichen Einsetzung des Abendmahls E. A. 28, 67 (vom Mißbrauch der Messe): „Christus nimmt Brod und Wein, und mit dem Wort, welches er redet, macht er daraus seinen Leib und Blut."

Leib im Sakrament unmittelbar auch eine Gegenwart des ganzen Christus und der ganzen Gottheit darin zu setzen habe. Auch auf diesen Punkt führte die Verhandlung darüber, ob man das Sakrament anbeten dürfe; es handle sich darum, ob wirklich der, welchem allein die Anbetung zukomme, in demselben gegenwärtig sei. Dieß ist die Frage übr die „Concomitanz," wie sie in Luthers Brief vom 13. Juni 1522*) und in der Schrift „Vom Anbeten" zur Sprache kommt.

Auf Seiten der Brüder nämlich wollte man, wie wir zunächst aus jenem Brief ersehen, untersucht haben: quomodo deitas ibi comprehendatur concomitanter. Es haben sich, sagt die Schrift „Vom Anbeten," Viele bekümmert, wie die Seele und der Geist Christi, darnach die Gottheit, der Vater und der heilige Geist, im Sakramente sei. All solches Fragen weist Luther als unnöthigen, verderblichen Fürwitz ab. Er fürchtet, es werde dadurch nur Same zu immer neuen Skrupeln ausgestreut; und man werde wieder mit Hintansetzen des Glaubens auf den ganzen unsinnigen Wust gerathen, welchen bisher natürliche Vernunft und Philosophie ausgeheckt habe de loco infinito, vacuo, quantitate, substantia. „Laß," sagt er in seiner Schrift, „die spitzigen und glaublosen Sophisten nach solchen unergründlichen Dingen trachten und die Gottheit ins Sakrament zaubern; der Leib, den du nimmst, das Wort, das du hörst, ist deß, der alle Welt in seiner Hand begreift und an allen Enden ist; da laß dir dran genügen." Ebenso in dem Briefe: der Glaube habe genug daran, „sub pane esse corpus Christi — — viventis et regnantis." Mehr will er unter Concomitanz nicht verstanden haben.

Gemäß dieser seiner Lehre von der Gegenwart des Leibes und Blutes entscheidet er denn auch die Frage über das Anbeten. Von jenen Sätzen über die Concomitanz zwar will er Nichts wissen. Es genügt ihm aber, was er selbst in seinem Brief Concomitanz nennt: nämlich daß gegenwärtig sei Leib und Blut des Christus, welchem Anbetung gebühre. Der Glaube, sagt er in dem Brief, bete nur dermaßen an, daß er Jenen allein sich vorhalte, dessen Leib und Blut für ihn unzweifelhaft im Sakramente sei. — Die Brüder hatten sich darauf berufen, daß Christi Gegenwart eine verschiedene sei; anders sei er im Sakrament als im Himmel; und gegenwärtig

*) Br. 2, 209 f.

sei er ja auch in seinen Gläubigen oder Heiligen. Hierauf gibt Luther zu (vgl. den Brief und die Schrift): Christus sei freilich darum in den Himmel gefahren, damit man dort ihn anbeten und als den Herrn über Alles bekennen solle und müsse, während derselbe im Sakrament und in den Herzen der Gläubigen nicht eigentlich darum sei, um Anbetung sich geben zu lassen, sondern um daselbst mit uns zu schaffen und uns zu helfen. Er macht jedoch geltend, daß Christus auch einst nicht um angebetet zu werden, sondern um zu dienen auf Erden gewesen sei und dennoch da von Vielen Anbetung angenommen habe. Ja er erkennt auch eine gewisse Anbetung Christi in seinen Heiligen an; obgleich nämlich seine Gegenwart im Menschen meist nicht so gewiß sei, als seine Gegenwart im Sakrament, lesen wir doch 1 Cor. 14, 25 von dem Ungläubigen, der Gott in den Heiligen anbeten werde, wenn er sie weissagen höre; und was anders geschehe, indem wir uns gegenseitig mit Ehrerbietung zuvorkommen, als daß wir Gott in uns ehren und anbeten? Nur will Luther jene Anbetung darum doch keineswegs geboten, vielmehr Jedem freigestellt haben; denn ein Gebot, ihn im Sakrament oder in gläubigen Herzen anzubeten, habe Christus selbst nicht gegeben.

So hält Luther streng an der Gegenwart vom Leib und Blut des erhöhten, anzubetenden Christus im Sakramente.

Allein bei all dem hat er nun doch, wie uns schon der Eingang seiner Schrift zeigt (vgl. oben), den Hauptnachdruck auch jetzt, wie zuvor, wieder auf die Worte der Stiftung legen wollen. Vernehmen wir noch näher, wie er dort sich ausgesprochen hat. Er habe, heißt es dort, nun schon oft gesagt, daß am Sakrament das Vornehmste und Hauptstück sei das Wort Christi: „Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, der für euch dargegeben wird u. s. w.“ An diesen Worten liege es ganz und gar. Es seien Worte des Lebens und der Seligkeit, daß, wer daran glaube, dem durch solchen Glauben alle Sünde vergeben und er ein Kind des Lebens sei. Unaussprechlich groß seien diese Worte, — die Summa des ganzen Evangelii. — Solcher Nachdruck fällt, wie wir sehen, auf diese Worte bei Luther fortwährend deßhalb, weil in ihnen die auf Christi Dahingabe ruhende Vergebung der Sünden und das hiemit gesetzte Heil zugesagt ist und dem Glauben zugetheilt wird. Diejenige Gegenwart des Leibes Christi, welche unter Brod und Wein in Kraft eben derselben Worte sich vollzieht, erscheint so auch jetzt nur wie ein besonders hohes Zeichen und Pfand, das zu jener Zusage, dem eigentlichen Heilsgute

des Sakramentes, hinzutritt. — Luther fährt fort: es sei darum an diesen Worten weit mehr gelegen denn am Sakrament selbst und ein Christ solle sich gewöhnen, vielmehr auf sie als auf letzteres zu achten. Er warnt vor einer Verehrung und Anbetung des Sakramentes, bei welcher man nicht vor Allem gläubig der Worte achte. Alsdann erst schreitet seine Schrift weiter zur Ausführung über jene Gegenwart des Leibes und Blutes, ferner über Grund und Art der rechten Anbetung. — Und so haben wir denn endlich auch noch seinen Aussagen über diese Anbetung die nachdrückliche Erklärung beizufügen, mit welcher er auch hier wieder auf die von ihm vorangestellten Sätze über das Wort zurückkommt. Nachdem er nämlich das Anbeten gerechtfertigt, doch Jedem freigestellt hat, weist er uns wieder auf die Worte hin. Sie, sagt er, lehren uns achten, warum Christus da sei. Und wer nun des Sakramentes also im Worte wahrnehme, der werde ganz des eigenen Thuns gegenüber vom Sakrament und des eigenen Anbetens vergessen, sowie die Apostel am Abendessen gethan haben und wie andächtige Zuhörer des Evangeliums, welchem doch die allerhöchste Ehre gebühre („weil Gott näher drinnen ist, denn Christus im Brod und Wein"), dennoch nur stille sitzen, ohne an eigene Ehrerweisung gegen das Wort zu denken. Ja das seien die Sichersten und Besten, die „alle ihr Geschäft an den Worten des Sakraments haben, daß sie den Glauben speisen, und Brod und Wein mit Christus Leib und Blut zum gewissen Zeichen nehmen desselben Wortes und Glaubens;" selten vielleicht kommen sie so tief herunter, daß sie sich um Anbeten und Ehrerbietung kümmern. Uebe man den Glauben recht an dem ersten Stück, den Worten, so werde sich das Anbeten des Sakraments hernach selbst fein geben, und obs nicht folgte, so wäre das keine Sünde; wo dagegen der Glaube nicht recht sei noch im Wort geübt werde, da werde Niemand recht lehren anbeten.

bb) Die Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahl gegen Carlstadt.

Nach der Entschiedenheit, mit welcher Luther gegen die böhmischen Brüder sich ausgesprochen hatte, und dann vollends nach dem Urtheil, das er über die ganze Richtung der neuen Propheten von Anfang an fällte, war im voraus nicht zu erwarten, daß die Abend-

mahlslehre Carlstadts ihn in seiner eigenen Ueberzeugung erschüttern werde.

Bald mußte er bemerken, wie rasch diese Lehre um sich greife, nach der nun nicht nur Brod und Wein zu einem bloßen Zeichen werden, sondern auch das Wesen des Abendmahles überhaupt, anstatt in die göttliche Gabe, vielmehr in den menschlichen Akt, die eigene Erhebung des Menschen zu Gott, gesetzt werden sollte. Schon nennt er auch den Zwingli und Leo Judä als Anhänger der durch Carlstadt hereingekommenen Meinung.*) Allein nur desto energischer kämpft er selbst gegen sie an.

Wie tief aber Luther in seiner Schrift wider die himmlischen Propheten auf den Gegensatz in der ganzen Grundanschauung vom Heilsweg auch hinsichtlich der Auffassung des Abendmahles zurückging, haben wir schon oben bemerkt. In dem Gedächtniß Christi, worin nach Carlstadt das Wesen der Abendmahlsfeier bestehen sollte, erkennt er wieder neues Gesetzeswesen, eine neue Werkgerechtigkeit; mit jenem Gerede von dem Gedächtniß und Erkenntniß Christi, von brünstiger Hitze, von Selbsttödtung, mache Carlstadt Nebel und Wolken um die hellen Worte Christi „mein Blut wird vergossen für euch zur Vergebung der Sünde," — welche Worte allein mit dem Glauben und mit keinem Werk gefaßt, erlangt und behalten werden. Er sieht, wenn auch solches Gedächtniß eitel Brunst, Herz, Hitze, Feuer wäre, daraus Nichts hervorgehen als neue Heuchelei und neue Angst und Noth für die blöden Gewissen, sowie diese unter dem Papstthum über einem würdigen Empfang des Leibes Christi sich gepeinigt haben. Er vielmehr erklärt: „das Erkenntniß hilft, wenn ich mit rechtem Glauben festhalte, daß Christus Leib und Blut sei für mich, für mich, für mich gegeben, meine Sünde zu vertilgen, wie die Worte im Sakrament lauten."

Was sodann das an diese Worte geknüpfte Pfand des gegenwärtigen Leibes und Blutes anbelangt, so konnte es Luther wenig Mühe kosten, Carlstadts seltsame Exegese der Stiftungsworte zu widerlegen. In den Worten: „Nehmet, esset, diß ist mein Leib, der für euch gegeben wird", sollte nach Carlstadt mit „diß u. s. w." ein neuer Gedanke anheben; mit „diß" (τοῦτο) nämlich sollte Christus auf seinen Leib, mit dem er damals zu Tische saß, hindeuten und von diesem sagen, er werde jetzt in Leiden und Tod gegeben werde; das

*) Br. 2, 557. 571.

Nehmen und Essen sollte aufs bloße Brod gehen, und auf dieses Essen des Brodes sollten dann die folgenden Worte des Herrn sich beziehen: „das thut zu meinem Gedächtniß". Nach einer späteren Bemerkung Luthers (E. A. 30, 308) hatte Carlstadt seine ersten Gedanken von dem τοῦτο aus dem Text Mark. 14, 23. 24 geschöpft; weil es nämlich hier laute, als haben die Jünger, noch ehe Christus sprach „das ist mein Blut," zuvor alle aus dem Becher getrunken, so habe Carlstadt gefolgert, daß Christus mit jenem Ausspruch flugs darnach auf sein da sitzendes Blut gedeutet (nicht auf ein im Becher gereichtes Blut), indem ja der Becher nun schon ausgetrunken gewesen sei. Mit Spott fertigt Luther den Beweisgrund ab, daß τοῦτο einen großen Anfangsbuchstaben habe; nicht minder den, daß τοῦτο, weil es Neutrum sei, nicht auf ἄρτος gehen könne. Da wolle, sagt er, ein Mann, der kaum das ABC im Griechischen gesehen habe, besser griechisch verstehen, als je ein geborener Grieche. Mündlich hatte Luther als weitern Grund auch das anführen hören, daß ja Christus auch Matth. 16, 18 („du bist Petrus, und auf diesen Fels u. s. w.") zuerst von Petrus rede, was „Fels" heiße, und dann doch die Rede flugs auf den andern Fels wende, auf welchen die Kirche gebaut werden solle (vgl. zu dieser Deutung oben B. 1, S. 254). Er entgegnet: man müßte dann jedenfalls erst mit hellem Text beweisen, daß es mit den Worten beim Abendmahl ebenso sich verhalten sollte und müßte; das werde bloß gesagt, nicht bewiesen; der Glaube wolle, wie er schon oft erklärt habe, Gottes Wort haben, das da dürre heraus sage, so ists und nicht anders.

Auf einen Streit über den Sinn von „ist" („das ist mein Leib") führte Carlstadts Erklärung nicht. Auch sie nahm ja diß Wort im eigentlichen Sinn. Es handelte sich vielmehr um eine verschiedene Auffassung des Subjektes, von welchem das „ist u. s. w." prädicirt werde.

Gehen wir nun zu Luthers eigener Exegese der Stiftungsworte über, so will diese nicht bloß unter τοῦτο das Brod verstehen, sondern sie will auch die Worte „für euch gegeben" auf die Dargabe im Sakrament, nicht auf die Hingabe Christi in den Tod, beziehen.*) Luther beruft sich hiefür darauf, daß die Propheten nie von einem Leib und Blut reden, das für die Sünde gegeben werden solle; son-

*) Beziehung auf den Versöhnungstod hatte doch auch Luther in der Schrift vom Mißbrauch der Messe E. A. 28, 80 f. jenen Worten gegeben.

dern nur vom Leiden der ganzen Person, — daß auch jene Theilung von Leib und Blut im Leiden nicht noth gewesen sei und nicht habe sein können; der ganze Christus habe leiden sollen, über Tisch aber theile er es also, daß er den Leib zu essen und das Blut zu trinken gebe. Nicht minder behauptet Luther über das „Gebrochenwerden" des Leibes 1 Cor. 11, 24: indem auch nach Paulus τοῦτο aufs Brod gehe, so sei eben das Brod der gebrochene Leib und es müsse daher nothwendig „diß Brechen bleiben im Abendmahl und über Tisch im Essen;" es sei nichts Anderes als die Austheilung des Leibes an die Gemeine; ausgetheilt werde übrigens der Leib in allen Stücken des Brodes ganz und vollkommen. Es wurde eingewandt: dann würde es besser heißen „unter uns gebrochen" als „für uns." So aber heißt es nach Luther, weil solch Brechen des Brodes und und Leibes geschehe uns zu Nutz, um uns von Sünden zu erlösen; denn Christus habe die Kraft und Macht seines Leidens ins Sakrament gelegt, daß mans daselbst solle holen und finden nach Laut der Worte: „das ist mein Leib, der für euch gegeben wird zur Vergebung der Sünden."

Dem Carlstadt stellt Luther ferner besonders auch wieder die Auslegung von 1 Cor. 10, 16 entgegen, die wir ihn schon vorhin haben vortragen hören; er sieht so in dem Spruch eine „Donneraxt auf Carlstadts Kopf und aller der Rotten." Vergebens, sagt er, wolle Carlstadt den Spruch stumpf machen, indem nach ihm die Gemeinschaft eine geistliche sei, nämlich diejenigen solche Gemeinschaft des Leibes Christi haben sollen, welche „mit ausgestrackter Lust das Leiden Christi bedenken und auch mit leiden u. s. w." Auch hiegegen, wie gegen die oben ausgehobenen Deutungen erklärt Luther: die Gemeinschaft des Leibes bestehe darin, daß diejenigen, welche das gebrochene Brod, ein Jeglicher sein Stück, nehmen, in demselben den Leib Christi nehmen, — daß den gemeinen Leib Christi ein Jeglicher mit dem Andern empfahe. Und wie nun schon hiemit eine Theilnahme am Leib Christi durch alle die, welche am Brechen des Brodes theilhaben, für ihn gesetzt war und er auch jetzt wieder nachdrücklich hierauf im Gegensatz gegen jene „geistliche Gemeinschaft" sich beruft, so beweist er jetzt jene Theilnahme auch der Unwürdigen weiter namentlich durch 1 Cor. 11, 29 und 27. Von einer leiblichen Gemeinschaft also, welche Beide, Heilige und Unheilige haben, müsse 1 Cor. 10 verstanden werden.

So will denn Luther auch gegen Carlstadt rein auf die vorlie-

genden Schriftworte bauen: „ich sehe hie dürre, helle, gewaltige Worte, die mich zwingen u. s. w.; — wie Christus ins Sakrament gebracht werde, weiß ich nicht; das weiß ich aber wohl, daß Gottes Wort nicht lügen kann, welches sagt, es sei Christus Leib und Blut im Sakrament." Er wiederholt: man dürfe vom nächsten natürlichen Wortsinn nicht weichen, es zwinge denn ein offenbarlicher Artikel des Glaubens: „die natürliche Sprache ist Frau Kaiserin; die geht über alle subtile, spitzige, sophistische Deutungen." Und er stellt die neue, sich hoch dünkende geistliche Exegese in Eine Kategorie mit dem alten Allegorisiren, gegen welches wir ihn längst bei seiner Aufstellung des Schriftprinzips (vgl. oben B. 1, S. 384) haben Einsprache thun sehen. Auf diese Weise, sagt er, habe auch der große Lehrer Origenes genarrt und Viele verführt. Es bleibe so kein Buchstabe der Schrift vor den geistlichen Gauklern. — Mit größter Energie verwahrt sich Luther jetzt und im ganzen folgenden Sakramentsstreit gegen Einreden der Vernunft ins göttliche Wort und überhaupt in die religiöse Wahrheit; in einem eigenen Abschnitt unserer Schrift hat er handeln wollen „von Frau Hulda, der klugen Vernunft," — von den Schlüssen, durch welche sie mit lauter Büberei den aus Gottes Wort gelegten Grund der rechten Lehre beseitigen wolle.

Nichts als freche, leichtfertige Anmaßung der Vernunft konnte Luther darin sehen, wenn Carlstadt höhnisch fragte, ob denn durch Hauchen und Zischen der Consekrationsworte das Brod besser werden sollte. Ihm genügt das göttliche Wort, an dessen Zeugniß er sich hält, auch dazu, mit eigener Kraft die Gegenwart des Leibes hervorzubringen (vgl. oben S. 109): „wir, sagt er, blasen nicht noch zischen über dem Brod und Wein, sondern wir sprechen die göttlichen, allmächtigen, himmlischen Worte, die Christus im Abendmahl mit seinem heiligen Munde selbst sprach."

Schlechte Verdrehung seiner Lehre, welche er in dieser Hinsicht auch bisher schon klar genug vorgetragen hatte, mußte er jenem vorwerfen, wenn derselbe einwandte, daß die Vergebung der Sünden ja am Kreuze von Christus erworben worden sei, deswegen also nicht im Abendmahl gesucht werden dürfe.*) Er will sich

*) Zu Luthers Lehre von der Sündenvergebung als dem im Abendmahl dargebotenen Heilsgute vgl. oben B. 1, S. 303, sodann den Sermon vom Gründonnerstag 1521 E. A. 17, 68 ff., ferner das „Hauptstück des ewigen und neuen Testaments" u. s. w. 1522 E. A. 22, 39 ff. (auch hier Ausgehen

aber jetzt noch recht „deutlich und grob" darüber erklären. Allerdings, erworben habe Christus die Vergebung am Kreuz, nicht im Abendmahl, und die Erwerbung sei dort einmal (ein für allemal) geschehen. Aber ausgetheilt habe sie Christus nicht am Kreuz, sondern im Evangelium und Sakrament: hier finden wir das Wort, das uns die am Kreuz erworbene Vergebung austheile, schenke, darbiete. Und zwar dringt hier Luther einmal auf dasjenige Wort, welches eben im Sakrament uns Leib und Blut Christi, als für uns gegeben, darbiete; zugleich aber setzt er die Austheilung auch ins Evangelium überhaupt, wo immer es gepredigt werde; ja sie ist nach ihm schon von Anfang der Welt her geschehen in dem Heilswort, das auch schon vor Christi Tod an die Menschheit ergangen sei: denn weil Christus (schon als der präexistente) beschlossen gehabt habe, sie zu erwerben, theile er sie gleich gut vorher und nachher aus durch sein Wort; in diesem Sinne sei auch nach Offenb. Joh. 13, 8 das Lamm Gottes von Anfang der Welt getödtet. — Luther hat so nicht bloß dem Wort und Sakrament überhaupt eine Bedeutung neben dem Opfertod Christi wahren wollen, sondern er fordert auch schlechthin, daß man, um die Frucht des letzteren zu genießen, nun eben an jene Gnadenmittel sich halte und aus ihnen schöpfe, — im Gegensatz gegen die Meinung, daß wir von uns aus in eigener Andacht und Uebung zu dem von Christus erworbenen Heil uns aufschwingen können und müssen: nicht zum Kreuz muß ich laufen, nicht zum Gedächtniß und Erkenntniß des Leidens Christi nach Carlstadt mich halten; da finde ich die Vergebung noch nicht; halten muß ich mich zum Sakrament oder Evangelium. — Carlstadt, sagt Luther, zeige uns das Heiligthum nur wie durch ein Glas oder in einem Gefäß, da wir sehen und riechen mögen bis wir satt werden, ja nur wie im Traume; er gebe es nicht, thue es nicht auf, verdunkle vielmehr das Wort, das den Schatz uns gebe.

Indessen hatte doch Carlstadt wider die Gegenwart des Leibes und Blutes, welche er aus dem Einsetzungswort wegexegesirte, auch Gründe aus der übrigen Schrift und aus dem Zusammenhange des christlichen Glaubens beigebracht, — Gründe, auf welche dann auch die von jener Exegese abweichenden nachfolgenden Gegner Luthers sich

---

von den Einsetzungsworten und Auffassung des Sakraments als Siegels ganz wie oben 1, 303.)

stützten, während Luther sie schon jetzt auf wesentlich dieselbe Weise wie nachher zu widerlegen sucht.

Wie Honius brachte auch Carlstadt den Ausspruch Matth. 24, 23 vor. Hiegegen Luther: die Worte: „hie oder da ist Christus“ gehen nicht auf Christi Leib und Blut, sondern auf den ganzen Christus, nämlich auf sein Reich, das nach Luk. 17, 20 nicht mit äußerlichen Gebärden komme, nicht in äußerlichen Dingen, Stätten, Zeiten stehe, sondern inwendig in uns sei. Daraus folge nun nicht, daß Christus nirgends sei, vielmehr daß er allenthalben sei und Alles erfülle Ephes. 1, 23. Und eben in diesem seinem Sein sei er an keinen einzelnen Ort, keine einzelne Person gebunden. Diß meine jener Spruch: es dürfen nicht, — wie unter dem Papstthum geschehen, — äußerliche, leibliche Stätten und Dinge insonderheit vor andern ausgezogen und nöthig zur Seligkeit gemacht werden. Hiemit aber streite nun nicht die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament. Denn es werde nicht eine sichtbare Gegenwart in äußerlichen Stätten, sondern eine verborgene im Sakrament gelehrt; und es werde nicht gelehrt, der Leib müsse an sondern Orten sein, vielmehr er solle mit Brod und Wein, ebenso wie auch die Taufe und die evangelische Predigt, an allen Orten, Zeiten und Personen frei sein.

Besonders hatte Luther auch schon mit denjenigen zwei Argumenten zu thun, um welche nachher seine Hauptausführung gegen Zwingli vom Jahr 1527 sich bewegt.

Schon Carlstadt stützte sich nämlich darauf, daß Jesus selbst Joh. 6, 63 sein Fleisch für kein nütze erkläre. Luther fragt, wozu denn dann nach dieser Beweisführung im ersten Abendmahl das Fleisch Christi nütz gewesen wäre, auf welches derselbe dort mit dem *τοῦτο* gewiesen haben sollte. Und er fordert nun, daß man Fleisch und Christi Fleisch wohl unterscheide. Der Satz Joh. 6, 63 sei gar nicht auf Christi Fleisch zu beziehen, sondern im Zusammenhang mit dem folgenden zu deuten, wornach Christi Worte Geist und Leben seien. Mit dem Fleisch, das kein nütze sei, meine hiernach Christus ein fleischliches Verstehen dieser seiner geistlichen Worte. Fleisch bedeute hier, wie auch sonst in der Schrift, den fleischlichen Sinn, Willen, Verstand und Dünkel. *) Sodann fordert Luther, daß man

---

*) Noch in der Predigt der K. Post. E. A. 8, 94 hat Luther den Ausspruch Jesu nicht aufs fleischliche Wesen der Jünger bezogen, sondern aufs

unterscheide zwischen dem Nützesein des Fleisches Christi an sich und dem Nützesein für uns. Nie habe er gelehrt, daß das Sakrament Jemanden nütze sei, der es nicht nehme im Glauben durch die Worte Gottes, die drinnen seien. An sich aber sei Christi Leib immerdar nütze und heilsam, gleichwie Gottes Wort immer heilsam sei, obwohl den Gottlosen ein Geruch des Todes zum Tode, und wie die Sonne immer scheine, obwohl dem Blinden nicht sichtbar.

Ein weiterer Grund der „Frau Hulde“ war, daß Christus seine Stätte im Himmel hätte lassen müssen, um ins Brod zu kommen, oder, wie Luther das in rohem Spott bei Carlstadt ausgedrückt fand: Christus müßte aufspringen um des stinkenden Odems eines trunkenen Pfaffen willen, — müßte sich vom Himmel reißen und bannen lassen. Hiegegen will Luther überhaupt Nichts von einer Deutung des christlichen Glaubens hören, nach welcher Christus „auf und niederfahre.“ Er hält Jenem die Stelle Ephes. 1, 23 vor, welche wir schon vorhin angeführt fanden: Carlstadt verstehe nicht Christi Reich, wie Christus an allen Orten sei und nach diesem Ausspruch Alles erfülle. Und er geht noch weiter: jener Geist, sagt er, müßte dann auch behaupten, daß Gottes Sohn, als er im Mutterleibe Mensch ward, den Himmel hätte lassen müssen, — wie denn jener mit der Zeit auch noch über die Gottheit Christi im Fleische spotten werde. So stellt er zusammen die Allgegenwart des erhöhten Christus Eph. 1, 23, mit welcher auch die Gegenwart desselben im Abendmahl möglich sein soll, und ein Sein im Himmel, welches dem Gottmenschen fortwährend, auch schon für die ersten Anfänge seiner Menschwerdung, müsse beigelegt werden. Frühere Schriften Luthers eröffnen uns noch keinen genaueren Einblick in die hier zu Grund liegende Lehre von Christus und vom Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen in seiner Person;*) bald werden wir sie mit Bezug auf die Theorie vom Abendmahl zu kühner Entfaltung kommen sehen; das Buch wider die himmlischen Propheten gibt darüber noch keine weitere Ausführung. — Uebrigens trägt Luther kein Bedenken, für die reale Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament, wie auf die Menschwerdung Christi,

---

Fleisch für sich im Unterschied von einem Fleisch, mit welchem das göttliche Wort sich verbindet; während die Jünger nicht auf Jesu Worte geachtet (nur auf sein Fleisch für sich gesehen) haben, habe er durch seine Worte, die er von seinem Fleisch geredet, dieses zur rechten Speise gemacht. — Die Theorie vom Sakrament, Wort und Zeichen ist indessen gerade auch in dieser Predigt dieselbe, wie in der oben gegebenen Ausführung.

*) vgl. in unserem 4. Buche.

so ferner auch auf den Vorgang mit Stephanus Ap.-Gesch. 7, 56 und auf den Vorgang mit Paulus Ap.-Gesch, 9, 4 sich zu berufen, obgleich es dort nur um ein Gesehenwerden, hier nur um ein Gehörtwerden des im Himmel wohnenden sich handelt.

Was wir bisher aus der Schrift gegen die Propheten mitgetheilt haben, wollte nicht sowohl die eigene Ansicht Luthers über die Art, wie Leib und Blut gegenwärtig sei, zu ausführlicher Anschauung bringen, als vielmehr die Gründe gegen die Gegenwart widerlegen. Das war überhaupt die nächste Absicht jener Schrift. Allein schon der zuletzt erwähnte Punkt, die Frage über das Verhältniß jener Gegenwart zum Sein Christi im Himmel, hat doch auch ein sehr wichtiges positives Moment in Luthers Lehre neu vor uns treten lassen. Und eine neue Wendung in der Entwicklung von Luthers Auffassung bietet sich uns nun namentlich noch dar gerade mit Bezug auf die Hauptfrage darüber, wie nach den Einsetzungsworten Leib und Blut zu den sichtbaren Elementen sich verhalten.

Die „Sophisterei und Vernunft Carlstadts und seiner Rotten“ wollte wissen, wie Christus über das Brod sagen könne: das ist mein Leib. Luther hatte hiefür bisher auf das Beispiel des feurigen Eisens und auf das Zusammengehen beider Naturen in Christo verwiesen. Jenen nun erwiedert er: sie sollten entweder Gott die Ehre geben und sich einfach an seinem Wort genügen lassen; oder, wenn sie ja klug sein wollen, sollen sie es thun nach Gewohnheit der Schrift und einfältiger Art der Sprachen. Und da hält er ihnen denn zunächst wieder jene beiden Beispiele vor. Nach der einfältigen Art der Sprache sage man von einem feurigen Eisen: das ist Feuer; desgleichen sage man von dem Menschen Christus: der ist Gott, und wiederum: Gott ist Mensch. Dann aber fährt er fort, wo ihnen diese Art der Sprache nicht gefiele, möchten sie sich nach der Weise der Schrift richten, welche im gemeinen Gebrauch habe die Figur der Synekdoche. Die Schrift nenne nämlich da ein Ganzes, während sie doch nur einen Theil meine; Mose nenne z. B. das Volk Israel Gottes Eigenthum, Paulus nenne die Galater und Corinther Gottes Gemeine, während doch nur der kleinere Theil wirklich Gottes gewesen, aus Kindern Gottes bestanden habe. *) So hätten auch jene

*) Zum Gebrauch, welchen die Schrift von der „Synekdoche“ mache, vgl. auch schon Luthers Enarrat. in Epist. et Evang., Jen. 2, 342 b („synecdoche est, quando totum pro parte et e diverso accipitur“), auch Jen. 2, 409 b f.

Klüglinge dort das ganze Stück, nämlich Brod und Leib, wovon Christus rede, deuten mögen allein auf den Leib; er spreche „das ist mein Leib", unangesehen das Brod; das Brod sei zwar auch da, aber weil Alles am Leib gelegen sei, rede er, als wäre eitel Leib da. Aehnlich könne eine Mutter auf die Wiege, darin ihr Kind liege, deuten und sagen: das ist mein Kind.

Diese Erklärung durch Annahme eine Synekdoche gebraucht Luther dann auch gegen Zwingli und Oekolampad, um das Verhältniß zwischen Subjekt und Prädikat in den Einsetzungsworten zu rechtfertigen; das mit τοῦτο angegebene Subjekt ist also hiernach Brod und Leib zusammen als ein Ganzes; indem aber Christus auf dieses Ganze mit „τοῦτο" hindeutete, hat er doch eigentlich nur den Einen, unsichtbaren Theil von diesem Ganzen gemeint. Und unstreitig bezeichnet diese Erklärungsweise einen Fortschritt in der Art, wie Luther sich und Andern den Sinn der Worte klar machen wollte. Auch erscheinen, was das Materielle der Frage betrifft, nach dieser Fassung des Gedankens Brod und Leib in ihrem Zusammensein zugleich so bestimmt auseinander gehalten, wie es beim Bild vom feurigen Eisen noch nicht der Fall war. Indessen müssen wir bemerken, daß Luther, auch während er jenes Bild gebrauchte, es doch nicht etwa so je gedacht hat, als ob im Feurigwerden das Eisen nur seine eigene Zuständlichkeit verändert, oder als ob es eine Verwandlung erfahren hätte; vielmehr denkt er sich das Feuer wie eine eigene Substanz, welche mit der Eisensubstanz zusammen sei. Jede dieser Substanzen behält auch, wie er sagt, „ihr Wesen für sich," während sie „in einander und gleich ein Ding sind." Auch will er bei der Vergleichung des Zusammenseins von Brod und Leib damit, daß Eisen und Feuer und ferner die göttliche und menschliche Natur Christi „wie ein Ding in einander" seien, nicht etwa gesagt haben, daß auch die bestimmtere Art und Weise des Werdens zu „Einem Ding" in allen diesen Fällen dieselbe sei. So will er denn auch jetzt mit jenem Vergleich und andererseits mit der Synekdoche nicht etwa eine verschiedene Auffassung des sachlichen Verhältnisses, sondern nur einen verschiedenen Ausdruck für dieses Verhältniß aufgestellt haben. In diesem Sinne legt er Beides neben einander jenen Klüglingen vor. Und so sagt er dann später (E. A. 30, 299) auch geradezu: das Gleichniß vom feurigen Eisen falle selbst eben unter die Redeform der Synekdoche.

Von dieser ganzen Ausführung aber, welche so über die Gegen-

wart des Leibes und Blutes unter dem Brod und Wein in der Schrift gegen die himmlischen Propheten uns dargeboten wird, kommen wir nun auch wieder, wie bei Luthers Erklärungen gegen die böhmischen Brüder, auf diejenige Bedeutung zurück, welche neben dem im Brod gegenwärtigen Leibe das Wort für sich in Anspruch nimmt.

Und zwar können wir in Luthers Auffassung hievon eine Aenderung auch jetzt nicht wahrnehmen.

Wir haben vernommen, wie nachdrücklich Luther die Worte, die Christus beim Sakrament zu sprechen befohlen, als göttliche, allmächtige bezeichnet hat; vermöge ihrer, nicht etwa vermöge menschlichen Blasens und Zischens, wird Christi Leib im Sakrament gegenwärtig. Auch schon vorher jedoch hatte Luther nicht bloß das von diesen Worten gesagt, daß man im Glauben an sie die in ihnen dargebotene Vergebung erlange; sondern zugleich hat er auch nirgends anders als eben in den Consekrations- oder Stiftungsworten den Grund dafür gefunden, daß jetzt wirklich nach Gottes Willen die Gegenwart des Leibes eintrete. Und wiederum bleibt auch jetzt Luthers Auffassung bestehen, daß eben durch diese Worte, sofern der Glaube eben durch sie angeregt werde und an sie sich halte, die Sündenvergebung selbst uns zu Theil werde. Klar ist diß namentlich in den Sätzen über die „Austheilung" der Vergebung, welche auf jene Aussage über die Allmacht der Worte folgen und welche wir gleichfalls schon oben mitgetheilt haben. So stellt er hier — ganz wie auch früher — die Worte des Sakramentes mit der Predigt des Evangeliums überhaupt zusammen als „das Wort, das mir solche Vergebung austheilet." Ja er stellt es zusammen mit denjenigen göttlichen Gnadenworten, durch welche schon seit Beginn der Menschheit solche Austheilung gleichermaßen geschehen sei. Er fügt ebendaselbst auch bei: sogar wenn Leib und Blut nicht im Abendmahl wäre, so wäre doch desselben Wortes halber („mein Leib für euch gegeben") Vergebung der Sünden da. — Was wird demnach neben dem Worte, sofern es dem Glauben diese Vergebung austheilt, durch den Leib Christi, welcher vermöge desselben Wortes gegenwärtig ist, den gläubigen Empfängern zum Behuf ihrer Seligkeit und Heilsgewißheit noch Besonderes dargeboten? Auch die Schrift gegen Carlstadt führt uns auf keine andere Antwort als die: noch ein besonders hohes, zu den bloßen Worten hinzukommendes Pfand, eine besondere Bürgschaft für die darin geschenkte Vergebung (vgl. oben B. 1, S. 306. B. 2, S. 111).

Blicken wir endlich noch auf die Bedeutung des „Gedächt-

nisses," worein Carlstadt das Wesen des Abendmahls gesetzt hat, so hält auch Luther, während er vor Allem die göttliche Gabe im Sakrament betont, zugleich den Akt des Gedächtnisses fest gemäß den Worten des Herrn: „das thut zu meinem Gedächtniß." So aber bestimmt er seinerseits das Wesen und die Stellung desselben: es ist ein „äußerliches Gedächtniß," indem man eben beim Genusse des Sakraments Christi Tod verkündigt (1 Cor. 11, 26), ihn bekennt, das Evangelium predigt; und nicht solch Gedächtniß rechtfertigt, sondern die, welche so verkündigen und predigen wollen, müssen zuvor (im Glauben ans Wort) rechtfertig sein.

Diß sind die Lehren in Betreff des Abendmahles, welche die zu Anfang d. J. 1525 erschienene Schrift Luthers dem Carlstadt und dessen Genossen entgegenstellte. Und wir haben bemerkt, auf welche wichtige Aussagen über die Lehre von der Person Christi der Streit ihn da auch schon geführt hat. Bereits zu Ostern dieses Jahres nun hören wir ihn*) gegen die Schwärmer auch eigens predigen über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo.

Und zwar handelt es sich dabei für ihn ums Heilswerk selbst, wie es eben auf die Einheit dieser Naturen in Christi Person sich stützen sollte: um denselben Punkt, für welchen wir ihn nachher besonders in seinem großen Bekenntniß vom Abendmahl gegen Zwingli und dessen Allöosis werden streiten sehen. Die Ansicht der Gegner verwirft er auch jetzt schon als nestorianische. Veranlassung mußte ihm der Text vom brennenden Dornbusch geben, indem er damals das 2. Buch Mose auf der Kanzel auslegte, ferner die Weissagung von Abrahams Samen 1 Mos. 22, 18. Darin, daß Gott aus dem Busch redet, sieht er abgebildet die göttliche Natur Christi als eingegangen in die menschliche, welche ein feiner grüner Busch sei. Beide Naturen, sagt er, müssen nun unzertrennt beisammen bleiben in Einer Person, wie Leib und Seele beim Menschen Eine Person sind. Mensch geworden aber ist Gott um zu leiden und zu sterben, welches Leiden durchs Brennen des Busches bedeutet wird. Er ist ein Geist, der nicht leiden kann, mußte daher, um zu leiden, Mensch werden. Und da leidet jetzt Gott in dieser Person Christi und bleibt nicht außer derselben, wie etliche Schwärmer sagen, die Menschheit Christi habe allein gelitten und uns erlöst. Gestorben und auferstanden ist der

*) E. A. 19, 18 ff. 35, 91 ff. vgl. übrigens auch schon 7, 186, und Weiteres unten in unserem 4. Buch bei der Lehre von Christi Person.

ganze Christus, — der Gott, der Mensch geworden ist: allerdings nicht nach der Gottheit, indem die göttliche Natur nicht leiden kann, wohl aber nach der von ihm angenommenen Menschheit; eine schlechte Erlösung wäre es gewesen, wenn allein der Mensch Christus und nicht zugleich Gott oder Gottes Sohn, in diese Person vereinigt, gekreuzigt wäre. So ehren wir denn auch und beten an nicht allein die bloße Menschheit in Christo, sondern Gott und Mensch zugleich, als den rechten Schöpfer Himmels und der Erde, in Einer Person vereinigt, — wie auch bezeugt wird vom ephesinischen Conzil gegen Nestorius und von Johannes Damascenus. Wir reden vom Deo incarnato, nicht in abstracto oder absolute, sondern in concreto: Christus, Gottes und Marien Sohn, ist Schöpfer, hat durch sein Leiden ewiges Leben wiedergebracht u. s. w. Dagegen will der Teufel jetzt die alte nestorianische Ketzerei wieder einführen. — Anwendung auf die Lehre vom Abendmahl hat Luther von seiner Christologie an jenen Stellen nicht gemacht.

d) Luther für die kirchliche Ordnung, besonders die ordentliche Berufung zum Dienst am Wort, gegen Carlstadt und die andern Schwärmer.

Mit Bezug auf das Sakrament des Abendmahles haben wir die Entwicklung von Luthers Lehre noch in einem besonderen Abschnitt weiter zu verfolgen. Verschiedene Momente der Lehre werden von Luther erst im Kampf gegen Zwingli und Oekolampad ausgehoben, oder da wenigstens in neues Licht gestellt, in vollerer Entfaltung dargelegt.

Dagegen finden wir die Sätze Luthers über kirchliche Ordnung, Beruf u. s. w., wie sie seit der Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg von ihm vorgetragen wurden, nach allen wesentlichen Seiten hin schon in den Streitschriften gegen die ersten „Schwarmgeister“ enthalten. Wir können, was spätere Schriften noch an die Hand geben, unmittelbar hieran anknüpfen.

Ein gewaltiger Umschwung in der ganzen Anschauung von kirchlicher Thätigkeit, von kirchlichem Amt und vom Kirchenthum überhaupt war durch die reformatorische Idee des allgemeinen Priesterthums für Alle, welche sie annahmen, erfolgt. Die Seelen fühlten

sich nicht bloß befreit von dem ganzen Bann und Joch menschlicher Heilsmittlerschaft, welche zwischen sie und ihren Gott und Erlöser in dem besonderen Stande der „Geistlichen" sich eingedrängt hatte. Sie wußten sich nicht bloß alle, so weit sie gläubig waren, dem himmlischen Haupt gleich nahe und gleichermaßen theilhaftig der Zusage und Gabe des heil. Geistes. Sondern sie hatten auch alle das hohe, heilige Recht empfangen, unter einander, unter Mitchristen und Mitmenschen priesterlich zu wirken wie Glieder, die, eben indem sie gleichermaßen am Leib und Haupt theilhaben, zugleich gegenseitig sich fördern, die in ihnen strömenden Lebenskräfte auf einander überfließen lassen sollen. Und mit dem Bewußtsein des Rechtes mußte Bewußtsein und Trieb allgemeiner Pflicht, allgemeinen Berufes freudig und kräftig erwacht sein.

Daneben stand, wie wir sahen, bei Luther von Anfang an die Verwahrung: eben weil Jeder gleich gut zum Priester und Bischof geweiht sei, dürfe nicht der Einzelne sich hervorthun, in der Gemeine das Amt zu üben; das kirchliche Amt müsse durch die Andern, durch die Gemeine übertragen werden. Aber es war hiemit Raum offen gelassen für viele der wichtigsten Fragen. Wie weit sollten überhaupt die öffentlichen, auf die Gemeine gerichteten priesterlichen Thätigkeiten, namentlich die Lehrthätigkeit, fest und bleibend zum ausschließlichen Beruf eines bestimmten Einzelnen unter den Vielen gemacht werden? Wie sollte die Erwählung und Bestellung durch die Gemeinde vor sich gehen, welche Gesammtheit von Gläubigen als eigentliche Gemeine gelten, wie die Gemeinde als solche äußerlich repräsentirt werden? Insbesondere: was sollte und durfte da geschehen, wo ein Einzelner Gläubiger noch gar keine wahre evangelische Gemeinde vorfand?

Ehe Luther bestimmte Antwort hierüber gegeben, ohne Zweifel ehe er auch nur bei sich über alle die möglichen Fragen sein Urtheil klar und scharf festgestellt hatte, waren in Wittenberg die vorgeblichen Propheten eingebrochen, welche überhaupt von solcher äußerer Berufung Nichts mehr hören wollten. Und mit dem Angriff auf die äußere kirchliche Ordnung sah er bei ihnen und weiter bei Carlstadt und den folgenden Wiedertäufern unmittelbar verbunden eine Verachtung auch gegen die objektiven, von Gott verordneten äußeren Mittel der Gnade selbst. Unter dem Eindruck dieser gesammten, in sich zusammenhängenden Bewegung hat jetzt seine eigene Lehre sich bestimmter gestaltet und abgeschlossen.

Seine allgemeine Lehre von der Berufung spricht Luther, ganz

im Einklang mit seinen bisherigen Sätzen, sogleich gegenüber von den Zwickauern dahin aus: *) wer öffentliche Lehrthätigkeit üben wolle, müsse Sendung von Gott nachweisen; Gott aber habe nie Jemanden geschickt, der nicht entweder durch Menschen berufen oder durch Wunderzeichen legitimirt gewesen sei. Demgemäß müßten auch die neuen Propheten sich ausweisen.

Eine neue Ausführung über jene Grundsätze vom allgemeinen Priesterthum, besonders auch von der dazu gehörigen Lehrthätigkeit, und zugleich über die Befugnisse einer Gemeinde, hiernach das Lehramt in ihrer Mitte zu bestellen, hat Luther dann namentlich in seiner lateinischen Schrift an den Rath und das Volk von Prag i. J. 1523 **) gegeben, woran die deutsche Schrift sich schließt, „daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen u. s. w." ***)

Die Grundlage bildet wieder der Satz: sacerdotem non esse quod presbyterum vel ministrum; illum nasci, hunc fieri. So hat ihn jene Schrift vorangestellt. Und was zu den officia des geborenen Priesters gehörte, hat sie theilweis noch voller als Luthers bisherige Schriften auseinandergesetzt. In sieben Punkten hat sie es zusammengefaßt: 1) Verkündigung des Wortes; — 2) Taufen, — was man ja auch Weiber im Nothfall üben lasse; — 3) Verwaltung des Abendmahles: das Gebot Christi „thut diß zu meinem Gedächtniß" sei Allen gesagt; auch seien jene beiden ersten Dinge noch etwas Größeres als die Consekration von Brod und Wein, und das Geringere werde dem nicht verwehrt sein, dem das Größere zustehe; — 4) das Binden und Lösen der Sünde, wozu die Vollmacht nach Matth. 18 der ganzen Gemeine ertheilt sei und was nichts Anderes sei als Verkündigung und Applikation des Evangeliums, — 5) das Opfern nach Röm. 12, 1, 1 Petr. 2, 5: die Kreuzigung des eigenen Leibes und das Opfer des Lobes und Dankes; — 6) das priesterliche Eintreten für Andere vor Gott im Gebet; — 7) das selbstständige Urtheilen über Dogmen gemäß der heil. Schrift. — Was namentlich den Dienst am Worte oder die evangelische Predigt betrifft, so ist hier besonders auch aufmerksam zu machen auf den Gebrauch der Stelle 1 Cor. 14, 26 ff. Wir blicken dabei auch noch auf das Buch vom „Mißbrauch der Messe" zurück.

*) Br. 2, 125. **) Jen. 2, 576 b ff. ***) E. A. 22, 140 ff.

Luther hat da erklärt: obwohl deswegen, weil Alle Gewalt zum Predigen haben, doch nicht Viele zugleich predigen dürfen und nach 1 Cor. 14, 40 alle Dinge ehrlich und in Ordnung geschehen sollen, so werde hiedurch doch nicht aufgehoben die Gemeinschaft des Amtes zu predigen. Er hat die Weisung des Apostels, daß zwei oder drei mit Zungen reden, zwei oder drei Weissager auftreten sollen, so ausgelegt, wie wenn hiernach Jeder, der überhaupt die Gabe dazu habe, zum Sprechen vor der Gemeinde sollte zugelassen werden; es dürfe sich dessen unterwinden, wer „vor Andern geschickt" sei; den Weibern wehre es der Apostel, weil eben einem Mann als solchem das Reden viel mehr eigne und gebühre und er dazu geschickter sei.*) Ebenso führt er jetzt in der Schrift an die Prager die paulinische Stelle für die allgemeine Vollmacht zur Verkündigung des Wortes an: „unusquisque vestrûm psalmum habet etc., potestis omnes per singulos prophetare etc." (1 Cor. 14, 26. 31); er fragt: „quid est Unusquisque? quid est Omnes? an rasos solos hac communi voce significat?" Bestimmter heißt es in der folgenden deutschen Schrift: „So denn nun hie St. Paulus, wenns Noth ist, mitten unter den Christen einen Jeglichen heißt auch unberufen auftreten und beruft ihn durch solch Gotteswort und heißt den Andern abtreten und setzet ihn in Kraft dieser Worte ab — u. s. w."; — „St. Paulus gibt einem jeglichen Christen Macht, zu lehren unter den Christen wenns noth ist" u. s. w.**)

Luther will jedoch hier diese Sätze vom allgemeinen Priesterthum eben der Vollmacht zu Grunde legen, welche nun die Gemeinde als solche habe, ihre Diener am Wort selber zu berufen. Habe, sagt er, der Einzelne solche Befugniß, so sei vollends nicht zu zweifeln, daß die Gemeinde, welche das Evangelium habe, möge und solle unter sich erwählen, der an ihrer Statt das Wort lehre. Und da wiederholt er: eben weil Jenes Alles den Christen gemeinsam sei, dürfe keiner hervortreten in eigener Autorität und das Gemeinsame an sich reißen: „aliud est jus publice exsequi, aliud jure in necessitate uti; publice exsequi non licet nisi consensu universitatis seu ecclesiae; in necessitate utatur quicunque voluerit." Hiernach weist er denn die Böhmen an, sich eigene Diener des Wortes zu bestellen. Die-

*) E. A. 28, 47 ff. Jen. 2, 470 b ff. **) Jen. 2, 581 b. E. A. 22, 148.

selben sollen aus dem Schooß der Gemeinde erwählt und mit Gebet und Handauflegung der Gesammtheit (universitati) empfohlen und bestätigt werden. Und zwar haben wir hiebei ins Auge zu fassen, daß Luthers Schrift zunächst an den Rath von Prag gerichtet ist; in ihm sieht Luther offenbenbar die ordentlichen Häupter der Gemeinde. Nur diesen Sinn kann es haben, wenn er die hier Angeredeten von der Gesammtheit unterscheidet. Er fährt sodann fort, noch bestimmter dahin zu ermahnen: schreitet, nachdem Alle frei zusammengekommen sind, deren Herzen Gott berührt hat, gleichen Sinns mit euch zu werden, in Gottes Namen voran und erwählet, welche ihr wollt und welche tüchtig erscheinen; dann — impositis super eos manibus illorum, qui potiores inter vos fuerint, bestätigt sie und empfehlt sie dem Volk und der Gemeine oder der Gesammtheit. In dieser Weise also will Luther das Handeln der Gemeinde vollzogen sehen an einem Ort, wo er bei der Obrigkeit schon evangelischen Glauben und guten Willen voraussetzt. *) Weiter äußert sich die deutsche Schrift: indem er fordert, daß die Bischöfe, auch die rechtschaffenen, nicht „ohne der Gemeine Willen, Erwählen und Berufen" Prediger einsetzen sollen, macht er eine Ausnahme für den Fall, wo es die Noth erzwänge, damit nicht die Seelen aus Mangel göttlichen Wortes verdürben; und für den Fall der Noth sagt er, es möge da ein Jeglicher einen Prediger verschaffen, seis durch Bitten, seis durch weltlicher Obrigkeit Gewalt, ein Jeglicher solle auch selbst, wenn er könne, auftreten und lehren; denn Noth habe kein Maaß; es sei da, wie beim Brand in einer Stadt auch Jeder zulaufen müsse und nicht harren, bis man ihn bitte. Demnach kann also, wo die Predigt des Wortes noch fehlt und die Bischöfe ihre Schuldigkeit nicht thun, den Einzelnen, welche nach dieser begehren, ein Prediger bestellt werden entweder durch die Obrigkeit oder auch „durch Bitten," d. h. ohne Zweifel: dadurch, daß sie selber einen zu sich bitten (vgl. das „Bitten" in dem zuletzt ausgehobenen Satz); überdiß kann der Einzelne in eigenem Antrieb auch selbst den Dienst des Wortes ergreifen, um die Andern in der Noth zu erretten. **) Die Böhmen belehrt Luther dort auch noch weiter darüber, wie man, wenn viele Städte auf die angegebene Weise mit Bischöfen und Predigern versehen seien, dann diese aus ihrer Mitte Visitatoren oder Superintendenten wählen

*) Jen. 2, 584—586. **) E. A. 22, 149.

lassen könne, bis Böhmen wieder zu einem ordentlichen und evangelischen Archiepiskopat gelangt sein werde.

Wie verhält sich nun zu dem, was hier über die Berufung und Legitimirung der Einzelnen durch die Gemeinden gesagt worden ist, jene Anwendung der aus 1 Cor. 14 gezogenen Sprüche? Vermissen müssen wir hier bei Luther eine klare und bestimmte Erklärung darüber, wie weit es wirklich in Gemeinden, welche einen evangelischen Pfarrer oder „Bischof" haben, zulässig sei, daß Andere, die nicht förmlich in ein Amt eingesetzt sind, noch neben jenem mit ihrem „Weissagen" (d. h. nach Luther eben Verkündigen des göttlichen Wortes) vor die Gemeinde treten. Nach jener deutschen Schrift stellt es sich doch vielmehr so dar, daß der einzelne Christ seine Befugniß und Gabe nur für den Nothfall gebrauchen solle, wo er im Munde des ordentlichen Predigers nicht die evangelische Wahrheit finde; unter dem „Abtreten" des Letzteren versteht Luther dann, an der oben ausgehobenen Stelle, ein Abgesetztwerden desselben. Wo aber solche Fälle wirklich vorliegen, — also namentlich für Orte, wo der Papismus noch gar nicht das evangelische Wort hatte aufkommen lassen — da macht Luther auch ganz entschieden dieses Recht und diese Pflicht jedes Einzelnen geltend. Er beruft sich hiefür auf das Beispiel des Stephanus (Ap.-Gesch. 6) und Philippus (Ap.-Gesch. 8), welche, nur zum Diakonenamt verordnet, aus eigenem Antrieb kraft allgemeinen Rechtes, ohne von Jemanden berufen zu sein, das Evangelium da predigten, wo sie die Thüre offen und das unwissende, des Wortes ermangelnde Volk ihres Dienstes bedürftig fanden. Ebenso weist er besonders auf Apollos (Ap.-Gesch. 18, 25 f.) hin, der in Ephesus aufgetreten sei ohne alle Berufung und Ordination, einzig auf Grund des für Alle gesagten Wortes 1 Cor. 14, 30. 1 Petri 2, 9. Wenn er hiebei von „irrenden Heiden und Unchristen" redet, welchen man so zu predigen schuldig sei, so meint er nach dem ganzen Zusammenhang unter den Letzteren namentlich eben auch die armen Seelen unter dem Papstthum, welche vom christlichen Heil in Wahrheit noch Nichts wissen. Für solche Fälle des Bedürfnisses, der Noth, gilt also: „ita (wie Apollos) quilibet Christianus facere tenetur, si viderit opus esse verbo et idoneus sit, etiamsi non vocet universitas;" — „ein Christ sieht aus brüderlicher Liebe die Noth der armen Seelen an und wartet nicht, ob ihm Befehl oder Briefe von Fürsten oder Bischöfen gegeben werden; denn Noth bricht

alle Gesetze; die Liebe ist schuldig zu helfen, wo sonst Niemand ist, der hilft.*)"

So lehrte Luther vom allgemeinen Priesterthum, während dieses von Anderen schon zum gröbsten Mißbrauch verkehrt worden war. — Es handelte sich für ihn gleich sehr darum, einerseits den Gemeinden vermöge jenes Priesterthumes die Möglichkeit zu wahren, daß sie evangelische Predigt und evangelische Prediger bekommen, andererseits von demjenigen Boden, welcher für das Evangelium gewonnen war, jene Verkehrungen ferne zu halten. Was das Erstere anbelangt, so ließ Luther den Grundsatz, daß Christen, welche nach dem Evangelium hungern, sich selber einen Prediger bestellen dürfen, z. B. auch für die Bauern gelten, welche in ihren zwölf Artikeln vor Allem das gefordert hatten, daß eine ganze Gemeine Macht haben solle, einen Pfarrherrn zu wählen und zu entsetzen (i. J. 1525). So scharf er die Aufrührer zur Ordnung wies, so bemerkte er doch zu diesem Artikel: derselbe sei recht, wenn er nur auch christlich vorgenommen werde; wo die Pfarrgüter von der Obrigkeit her kommen, dürfe die Gemeinde sie nicht ihrem selbsterwählten Prediger zuwenden; vielmehr solle sie zuerst die Obrigkeit um einen Pfarrer bitten, und, wenn diese nicht wolle, einen eigenen wählen, ihn aber auch von ihren eigenen Gütern nähren.**)

Indessen währten auf dem Gebiete der Reformation die Umtriebe der schwärmerischen Geister fort, welche über menschliche Berufung und äußere Ordnung überhaupt sich wegsetzten.

---

*) Jen. 2, 585 b f. E. A. 22, 146 f. — Noch weiter war Luther in dem ersten, von der Wartburg aus veröffentlichten Theile der Kirchenpostille, E. A. 7, 219 f. mit der Berufung auf Stephanus Beispiel gegangen: er sagt: dieser gebe „Macht mit seinem Exempel einem Jeglichen, zu predigen, an welchem Orte man ihn hören will, es sei im Haus oder auf dem Markt, — — bereit zu schweigen, wo die Apostel selbst predigen;" in 1 Cor. 14 sieht er nur die Ordnung gefordert, daß nicht Alle zugleich predigen, sondern Einer nach dem Andern, und bemerkt dann: „es sollte eine rechte Predigt zugehen, wie in einer Collation über Tische Etwas gehandelt wird." — In den Weimarer Predigten v. J. 1522 (herausg. v. Höck S. 91) leitet Luther, nachdem er wie früher das allgemeine Priesterthum und eben auf Grund desselben die Beschränkung des Predigens auf einzelne, damit beauftragte Personen behauptet, aus 1 Cor. 14 nur das ab, daß ich, wenn ich Einen unrecht predigen höre, seine Lehre richten und ihn „abtreten" heißen soll; er behauptet dieß gegen die Papisten, welche Richter der christlichen Kirche sein wollen. Hier haben wir also dieselbe Auffassung von 1 Cor. 14 wie in den oben aufgeführten Schriften.

**) E. A. 24, 280.

Von Carlstadt haben wir schon oben gesehen, wie er die Ansicht, daß man auch ohne äußeren Ruf predigen müsse, für sich zurecht legte. Er machte jedoch dann nicht unbedingt von dieser Vollmacht für sich Gebrauch. Als er nämlich zu Ende des Jahrs 1523 ins Predigtamt zu Orlamünde sich eindrängte, wo schon für evangelische Predigt gesorgt war, wußte er doch zugleich einen Ruf von Rath und Gemeinde des Ortes sich zu verschaffen. Die Orlamünder erklärten Luthern: seine eigenen Bücher müßten falsch sein, wenn Carlstadt nicht ihr Pfarrherr wäre; denn er sei von ihnen erwählt. So genügte es ihm gegenüber nicht, jene allgemeine Forderung eines ordentlichen Berufes zu wiederholen. Wohl aber will jetzt Luther von ihm Nachweis darüber, daß er auch schon anfänglich von den Orlamündern gebeten worden sei; in Wahrheit sei er ohne Beruf hingelaufen und habe erst selber die Leute für sich beredet und aufgewiegelt. Zudem hatte ihm Luther vorzuwerfen, daß er sein Amt in Wittenberg ohne Urlaub seines Fürsten verlassen habe. Und so bleibt doch auch für diesen Fall Luther darauf bestehen: Carlstadt hätte einen innerlichen Beruf mit Wunderzeichen bewähren müssen; Gott breche seine alten Ordnungen nicht mit einer neuen, er thue denn große Zeichen dabei; darum dürfe man Niemand glauben, der auf seinen Geist und inwendig Fühlen sich berufe und auswendig wider die gewöhnliche Ordnung Gottes tobe. — Ueber das Recht der Gemeinde übrigens, sich selbst einen Pfarrer zu wählen, hat Luther daneben hier ebenso wie bald darauf gegen die Bauern sich geäußert: die Orlamünder haben keinenfalls einen wählen dürfen auf eines Andern Sold; sie hätten beim Fürsten und der Universität, welche die Pfarrei zu vergeben hatten, klagen und um einen christlichen Pfarrer bitten sollen; hätte der Fürst nicht gewollt, so hätten sie darnach auf ihr Bestes denken mögen.*)

Die Versuche von Anabaptisten, in die Gemeinden einzudringen, riefen dann immer neue nachdrückliche Ausführungen seiner Lehre vom Beruf bei Luther hervor. So in der Predigt der Kirchenpostille auf den 8. Sonntag n. Trinit., in der Predigt auf den Andreasfeiertag, in den Predigten über das 2. Buch Mose. Indem er auf Berufensein eines jeden Predigers dringt, bezeichnet er die doppelte Art von Berufung als unmittelbare und als mittelbare, führt aber auch diese auf Gott zurück. Jene will er ohne Zeugniß von

*) E. A. 64, 391. 399 (Handlung zwischen Luther und Carlstadt zu Jena 1524). 29, 172—176.

Wundern nicht zulassen, auch wenn der vorgebliche Prediger sonst den rechten Geist haben sollte: er sieht in diesem Fall nur eine Versuchung für uns, mit welcher Gott uns prüfen wolle, ob wir in der Ordnung bleiben. Für die mittelbare Berufung oder die Berufung von Gott durch Menschen erklärt er diejenige, wenn einen die Gemeinde oder die Obrigkeit von der Gemeinde wegen darum bitte.*) Er nennt das „eine Berufung der Liebe." Es werde einem nämlich da das Gebot: „Liebe Gott und den Nächsten als dich selbst," von den Leuten vorgehalten, und kraft dieses Gebotes von Gott gezwungen, habe man auch ohne Zeichen zu predigen. Für den Fall, daß Einer zu Nichtchristen komme, macht Luther auch jetzt wieder eine Ausnahme; da läßt er die Liebe wieder auch ohne äußere Berufung zum Dienst am Worte greifen; man möchte, sagt er, da thun wie die Apostel. Wir bemerken jedoch hier Nichts von einer Ausdehnung dieses Satzes auch auf solche Gebiete innerhalb der Christenheit, wo es noch an der evangelischen Predigt fehle; der Vergleich mit den Aposteln führt vielmehr zur Beziehung auf förmliche Nichtchristen.**)

Noch weiter ging Luther, gereizt durch die Hartnäckigkeit und Gefährlichkeit der Eindringlinge, vollends in späteren Schriften, wie in der Auslegung des 82. Psalms v. J. 1530 und in dem Büchlein „von den Schleichern und Winkelpredigern" 1532.***) „Schleicher" nennt sie Luther. Er rückt ihnen vor Allem ihr geheimes Treiben vor; der heil. Geist, sagt er, schleiche nicht, sondern fliege öffentlich vom Himmel herab; sie machen sich heimlich an die Arbeiter in der Ernte, an einzelne Leute im Wald u. s. w.; wären sie rechtschaffen, so würden sie zuerst dem Pfarrer sich vorstellen, ihm ihren Beruf anzeigen, ihn um Zulassung zur öffentlichen Predigt angehen. Aber er sagt das nicht als ob er ihnen irgend, wenn sie nun öffentlich sich darstellen wollten, Beruf zugestände, indem er eben auch jenen innern Beruf, der durch Zeichen sich bewähren muß, so gut wie die mittelbare Berufung bei ihnen vermißt. Er warnt davor, sie, die „aus eigener Wahl und Andacht kommen," zu hören, ob sie auch das reine Evangelium lehren wollten, ja Engel und eitel Gabriel vom Himmel wären. — Und sehr strenge dringt er jetzt auf die ausschließlichen Befugnisse, die an

*) Die späteren Auflagen der Postille lassen „von der Gemeinde wegen" weg, E. A. 13, 200. **) E. A. 13, 198 ff. 15, 4 ff. 35, 57 ff.
***) 39, 253 ff. 31, 213 ff.

jedem Kirchspiel der Pfarrer habe; jedem sei sein Theil Volkes als κλῆρος nach 1 Petr. 5, 3 befohlen; hier dürfe kein Anderer ohne sein Wissen und Wollen sich unterstehen, seine Pfarrkinder zu lehren, weder heimlich noch öffentlich. — Anders habe es sich verhalten mit den Aposteln: sie haben Befehl gehabt, an allen Orten zu predigen, seien deßhalb auch in fremde Häuser gegangen. Jetzt habe jeder Pfarrer sein bestimmtes Kirchspiel. *)

Da hat denn auch Luthers Auffassung von jenen Aussprüchen 1 Cor. 14 eine charakteristische Modifikation erlitten. Die „Schleicher" hatten sich auf jene Stelle gestützt, indem sie aus ihr das Recht für sich entnahmen, in den Kirchen, zu welchen sie kommen, über die bisherigen Prediger zu urtheilen und sich mit ihrer Predigt neben sie zu stellen. Luther aber macht jetzt, in seiner Schrift gegen sie, 1 Cor. 14 einen strengen Unterschied zwischen „den Propheten, die da lehren sollen, und dem Pöbel, der da zuhöre." Und „Propheten" kennt er in den Gemeinden keine andere, als solche Lehrer, welchen der Dienst am Wort förmlich, ständig und ausschließlich übertragen ist. Eben auch von ihnen fordert er den Nachweis, daß eine solche Uebertragung an sie erfolgt sei durch ordentliche menschliche Berufung, wenn anders sie keine Wunderzeichen vorzuweisen haben. Außerhalb eines solchen fest abgegränzten und durch äußere Berufung übertragenen Amtes gestattet er keinem Christen, die besondere innere Begabung, die einer haben mag, durch irgend eine öffentliche Lehrthätigkeit für die Gemeinde fruchtbar zu machen. So sieht er an jener Stelle nur Anweisungen für die ordentlichen Prediger, — nicht auch für das Auftreten solcher Gemeindeglieder überhaupt, welchen Gott sonderliche Lehrgabe verliehen habe; während er den Grund des Verbots, daß Weiber predigen, früher nur in ihrem Mangel an Tüchtigkeit gefunden hatte, sieht er jetzt in demselben einen Beweis eben dafür, daß Paulus dort überhaupt nur von den ordentlichen Predigern rede. Würde nämlich, sagt er, der Apostel dort der Gemeine und nicht bloß den Predigern zu predigen befehlen, so könnte er es auch den Weibern nicht verbieten, als die auch ein Stück der Gemeinde seien. Er gedenkt gar nicht der Möglichkeit, daß es zwischen der Beschränkung des Predigens auf die so förmlich und fest bestellten Amtsträger und zwischen einem Predigen der Gemeinde insgesammt noch ein drittes geben könne. — Seine Vorstellung von

*) 31, 214 f. 39, 254.

der Ordnung des Gottesdienstes nach 1 Cor. 14 ist dann diese: es seien „in der Kirche unter dem Volk die Propheten als die ordentlichen Pfarrherrn und Prediger gesessen“ und haben einer oder zwei den Text gesungen oder gelesen; über den Text habe Einer, an dem es gewesen, geredet und ihn ausgelegt; darauf habe ein Anderer Etwas mögen dazu reden, bestätigend oder noch besser erklärend. Es sei gewesen wie in der Rathsversammlung eines Fürsten oder in der Versammlung eines Bürgermeisters mit seinen Rathsgenossen, wo Einer nach dem Andern auftrete und sie sich gegenseitig rathen helfen. Also seien die Propheten der Kirchenrath gewesen, die Schrift zu lehren und die Gemeine zu regieren und zu versorgen. Es dürfe ja aber auch kein Bürger unberufen in den Rath dringen, den Bürgermeister zu meistern: viel weniger ein Schleicher oder ein Laie in den geistlichen Rath. Bestimmter versteht Luther diejenigen, welche „den Text lesen oder singen,“ unter den „Zungenrednern,“ diejenigen, welche „den Text auslegen,“ unter den „Propheten.“ „Ἰδιώτης“ aber (1 Cor. 14, 16) ist ihm jedes Glied der Gemeinde, die aufs Zuhören beschränkt ist. Er übersetzt es mit „Laie“. Klar sieht er hier den „Unterschied des Predigers und Laien“ ausgesprochen. So hat sich bei ihm, während er fortwährend den eigentlichen „geistlichen“ und allgemeinen „priesterlichen“ Charakter für alle Gläubige in Anspruch nimmt, auch fortwährend eine gewisse äußere Bethätigung des allgemeinen Priesterthums fordert, auch namentlich die Thätigkeit des Lehrens dem einzelnen Gemeindeglied innerhalb des häuslichen Kreises zutheilt, in Hinsicht auf die Uebung des öffentlichen Lehramtes innerhalb der Gemeinde wieder ein sehr strenger Begriff des Laien festgestellt. — Ein „kleines Anzeichen oder Fußstäpflein“ jener apostolischen Ordnung findet Luther noch erhalten darin, daß man „im Chor um einander singe und eine Lektion nach der andern thue“ u. s. w., ferner daß ein Prediger des andern Lektion verdolmetsche, auslege u. s. w. Er fürchtet aber, wenn man die alte Weise jetzt wieder aufrichten wollte, so würden sich die Leute zu wild und fürwitzig zeigen, — es möchte zwischen Pfarrherr, Prediger und Kaplan ein Teufel sich einmengen, daß einer über dem andern sein wollte und sie sich vor dem Volke zankten und bissen; auch habe Paulus nicht so hart darauf, daß man ganz die gleiche Weise halte, sondern nur darauf, daß es ordentlich hergehe, dringen und hiefür jene Weise zum Exempel geben wollen. Wir sehen hier wieder: den Propheten entsprechen „Pfarrherr, Prediger, Kaplan,“

die förmlich bestellten Diener des Wortes. Dieselbe Deutung liegt auch in einer Schrift v. J. 1531 zu Grunde, wo Luther sagt, nach 1 Cor. 14, 30 solle, wo es einem Andern, als dem Oberlehrer, offenbar werde, der Oberlehrer schweigen und folgen: der Oberlehrer ist hier der höchstgestellte unter den ordentlichen Lehrern, welcher dem Bürgermeister im Rath entspricht (Luther redet dort vom Recht seines eigenen Lehrzeugnisses gegenüber von papistischen Oberen in der Kirche). *)

Jetzt endlich gibt Luther der freien Lehrthätigkeit einzelner Christen, welche sich im Besitz der Wahrheit wissen und den Trieb des Geistes fühlen, selbst da keinen Raum mehr, wo das bestehende Predigtamt wirklich mit Recht vom Vorwurf, daß es die Wahrheit nicht lehre, getroffen wird. Er will, wie wir gehört haben, daß die vorgeblichen Lehrer, anstatt zu schleichen, sich an den Pfarrherrn jedes Ortes wenden. Werden sie nun aber hier abgewiesen, so gebietet er ihnen, hiebei sich zu beruhigen, — ohne Rücksicht darauf, ob nicht die Gemeinden reinerer Lehre bedurft hätten: sie seien entschuldigt vor Gott und mögen von ihren Füßen den Staub abschlagen. Und noch deutlicher erklärt er weiter: wo nicht Gott Einen, den er mit Zeichen und Thaten bewähre, außer und über der Ordnung erwecke, da sollen wirs halten und lassen bei den geordneten Aemtern: „lehren sie nicht recht, was gehet dich das an? darfst du doch nicht Rechenschaft dafür geben." — Ja ausdrücklich wendet er dieß auch auf die Predigt unter Papisten an. Indem er an der oben erwähnten Stelle in der Auslegung des 82. Psalmes auf die ausschließlichen Befugnisse des Pfarrers in jedem Kirchspiel dringt, erkennt er dieselben auch den papistischen und andern irrlehrenden, wenn nur ordentlich eingesetzten Pfarrern zu. Er fährt da fort: „Solches soll man also fest halten, daß auch kein Prediger, wie fromm oder rechtschaffen er sei, in eines Papisten oder ketzerischen Pfarrers Volk zu predigen oder heimlich zu lehren sich unterstehen soll, ohne desselbigen Pfarrherrn Wissen und Willen. **)"

Wie hat, möchten wir fragen, er hiernach seine eigene so ausgedehnte Lehrthätigkeit gerechtfertigt? Oft und viel hat er überhaupt auf den ihm ordentlich und ohne sein Dazuthun übertragenen Beruf eines Doktors der heil. Schrift verwiesen, hat in diesem Er-

*) 31, 220—226. 25, 87.
**) 31, 215. 223. 39, 254 Comm. ad Gal. 1, 31.

munterung, Trost und zwingende Verpflichtung zu einem Wirken gefunden, für welches er sonst weder Muth und Willen, noch Kraft und Segen gehabt hätte. Und auf denselben stützt er sich nun auch, wenn er, obgleich er nur zu Wittenberg Prediger sei, doch mit seinen Büchern in aller Welt lehre. Er habe, sagt er, es nie gerne gethan, sei aber hinein gezwungen und getrieben worden, als er Doktor habe werden müssen; da habe er als Doktor von päpstlichem und kaiserlichem Befehl an einer gemeinen freien hohen Schule, wie es einem Doktor nach seinem geschworenen Amt gebühre, vor aller Welt die Schrift auszulegen und Jedermann zu lehren begonnen, habe auch, nachdem er in solch Wesen gekommen, darinnen bleiben müssen und könne noch jetzt nicht mit gutem Gewissen zurück. Indessen will Luther die Freiheit, durch Bücher in weiteren Kreisen zu wirken, doch auch Anderen, als den Doktoren vorbehalten. Auch schon als Prediger, fügt er bei, habe er die Seinigen mögen mit Schriften lehren, und wo noch Andere seine Schriften begehrt und ihn darum gebeten haben, sei er schuldig gewesen es zu thun, ohne daß er irgendwo selber sich aufgedrungen hätte: gleichwie auch andere Pfarrherrn und Prediger Bücher schreiben und damit in die Welt laufen, ohne Jemanden das Lesen zu wehren oder zum Lehren zu treiben und ohne sich einzuschleichen.*) Da erkennt er also für die schriftstellerische Lehrthätigkeit doch einen „Beruf der Liebe“ in weiterem Sinne an, als derjenige war, in welchem wir ihn von solchem Beruf oben mit Bezug aufs Predigtamt bei einer Gemeinde reden hörten.

Hat Luther die öffentliche Uebung des Wortes in so feste Schranken gewiesen, so hat er natürlich noch weit strenger es gestraft, wenn die Menge oder einzelne unberufene Eiferer mit der Faust gegen die Mißbräuche in Lehre und Gottesdienst einschreiten wollten. Namentlich auch hiezu hatte ihm ja schon Carlstadt dringenden Anlaß gegeben. Luther hatte vor Allem verlangt, daß man durchs bloße Wort auf die Herzen wirke. Wo er glaubte, daß dessen genug geschehen sei, ließ er dann allerdings die antievangelischen Bestandtheile des Kultus auch durch äußeres Gesetz abthun. Hier nun waren Carlstadts Forderungen wieder aus den beiden, oben ausgehobenen Seiten seiner Grundrichtung hervorgegangen: einestheils sollte der Geist in Allen frei wirken und nach außen durchbrechen, und zugleich sollte jenes gewaltsame Zufahren auf Exempel und Gebot des Alten Bundes sich

*) 39, 256; über das Recht des Doktors: Comm. ad Gal. 1, 31.

gründen. Luther dagegen erkannte, während er überhaupt jedes kirchliche Handeln ohne besonderen Beruf verwarf, auch den Mosaismus nicht als Stütze für ein solches Handeln an. Ja er fand nicht einmal innerhalb des Mosaismus selbst, so lange dieser Geltung haben sollte, ein solches Eifern erlaubt. Wo immer nämlich Gott dort das Volk Etwas thun heißt, wie das Abthun der Götzen, da will er es nach Luther nicht vom Pöbel ohne Obrigkeit, sondern durch die Obrigkeit mit dem Volke gethan haben; nicht der Pöbel, sondern die Obrigkeit habe dabei das Werk geführt. Das Evangelium gibt vollends nach Luther dem Einzelnen keine Vollmacht zu solchem äußeren Einschreiten. So soll es denn nur der Obrigkeit zustehen, welche überhaupt den Beruf hat, über die ganze äußere Befolgung des göttlichen Willens zu wachen und äußere gesetzliche Maßregeln ergehen zu lassen. Die unmittelbare Consequenz von Carlstadts Grundsatz sieht Luther darin, daß man dem Pöbel, den man so ein Gebot Gottes vollziehen lasse, Raum geben müsse, auch alle anderen zu vollziehen, und daß alle Obrigkeit zu Boden gehe.*)

Welche bestimmteren Grundsätze Luther dann für dieses reformatorische Einschreiten der Obrigkeit auf kirchlichem Gebiet im Verlauf der Zeit aufgestellt hat, darüber behalten wir uns für unser letztes Buch noch einen geschichtlichen Ueberblick vor.

Zweiter Abschnitt.

Luther gegen die Abendmahlslehre von Zwingli und Oekolampad.

So weit Luther auf Grund und Boden der Reformation über die Nothwendigkeit des äußerlichen Gotteswortes, über die Kindertaufe, über den zu kirchlicher Thätigkeit erforderlichen Beruf zu streiten hatte, handelt es sich um den Gegensatz gegen eine Anschauung und Geistesrichtung, welche der Hauptsache nach in der schwärmeri-

---

*) 29, 146 ff. 162 f. Br. 2, 657. Schon 1522 erschien Luthers Vermahnung vor Aufruhr E. A. 22, 43 ff.

schen Bewegung seit Ende des Jahrs 1521 und in dem, was unmittelbar an diese sich weiter anschloß, schon zur vollen Erscheinung gekommen war.

Anders stand es hinsichtlich der Abendmahlslehre. Auf Verwandtschaft zwar zwischen Zwingli's und Oekolampads Standpunkt und zwischen dem jener Schwärmer hinzuweisen, hält nicht schwer. Ein allgemeines Interesse, welches sie bei ihrem Widerspruch gegen Luther trieb und leitete, lag auch bei Carlstadt und andern „Schwarmgeistern" zu Grunde; Luther weist uns auf dasselbe hin, wenn er von seinem Standpunkt aus ihnen gemeinsam vorwerfen kann und muß, daß sie allzu evangelisch seien und immer „Geist, Geist!" rufen; es war das Interesse für den geistigen Charakter des Evangeliums und der Heilsmittheilung, wie sie ihn auffaßten, im Gegensatz gegen ein neues Binden und Herabziehen des Göttlichen in äußeres, irdisches Wesen, wie es ihnen bei Luthers Lehre zu drohen schien. Mag man aber über einen Oekolampad und Zwingli noch so entschieden das Urtheil fällen, daß auch sie in diesem Interesse geirrt haben: wie viel reiner hat doch jedenfalls, verglichen mit jener Schwarmgeisterei, bei ihnen dasselbe sich geltend gemacht; wie falsch wäre es, zu behaupten, es handle sich, während bei ihnen und jenen im Grund ganz derselbe Geist herrsche, zwischen beiden hinsichtlich der Abendmahlslehre lediglich um einen Unterschied in derjenigen Deutung der Einsetzungsworte, durch welche sie die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi beseitigen wollten. — Luther selbst dringt darauf, daß man alle diese Geister nach ihren praktischen Früchten prüfen solle; dabei glaubt er sogar in Oekolampad eben den gleichen Geist wie bei Carlstadt, ja bei Münzer zu erkennen und besorgt, derselbe Geist müsse auch jetzt dasselbe Unheil anstiften, — er müsse mörderisch und aufrührerisch bleiben.*) Wer aber wagt zu sagen, daß dann so auch wirklich die Gleichheit des Baumes durch die Gleichheit der Früchte bewiesen worden sei? — Und hätte sich zwischen Luther und zwischen einem Carlstadt oder gar einem Münzer je eine solche Annäherung denken lassen, wie sie dann doch zwischen ihm und zwischen Anhängern der Schweizer Reformation noch einmal herbeigeführt, ja von ihm selbst längere Zeit mit Liebe und Hoffnung be-

*) E. A. 30, 136. 138.

trieben worden ist, wenn sie gleich dauernden Erfolg nicht haben konnte?

Für Luthers Auffassung jener neuen Abendmahlslehre nun war, wie schon im Eingang unseres Hauptstückes bemerkt worden ist, von größtem Einfluß eben der Zusammenhang, in welchem sie allerdings mit der Carlstadt'schen gleich zu Anfang sich ihm darstellte. Die Mittel aber, welche die neuen Gegner — ganz anders als ein Carlstadt — in theologischem Kampfe gegen ihn aufboten, riefen bei ihm noch eine neue, reiche Darlegung und Begründung seiner Lehre hervor. Bedeutsam endlich ist es für seinen Standpunkt, wie er dann doch jenen Versuchen zu einer Vereinbarung Raum gab, — und nicht minder, wie er zuletzt wieder gegen die hartnäckigen Zwinglianer losbrach.

1) Luthers erste Kundgebungen gegen Jene.

Noch aus dem Jahr 1524 stammt jener Brief Luthers, in welchem er sagt, Zwingli sei der Ansicht Carlstadts vom Sakramente beigetreten (vgl. oben S. 113). Im folgenden Jahr erst legten sowohl Zwingli als auch Oekolampad ihre Lehre vom Abendmahl öffentlich vor. Gegenüber von Beiden findet er jetzt eben das schon verdächtig, daß diese Meinung, nach welcher Leib und Blut nicht gegenwärtig sein sollte, zuerst von Carlstadt vorgetragen worden sei; ja er bemerkt, auch auf die Beweisgründe des Letzteren kommen sie, so stark sie dagegen sich erklären, thatsächlich doch selber wieder zurück. Und schon nimmt er nun bei Zwingli auch andere Grundirrthümer wahr: er ermahnt die Straßburger Prediger zuzusehen, wie weit Zwingli in Aeußerungen über die Erbsünde gehe; ohne Zweifel meint er diejenige Auffassung von der Erbsünde, nach welcher sie als bloßes Gebrechen, nicht als eigentliche Sünde erschien, und, wie in früheren Aussagen Zwingli's über die Kinder lag, an sich noch nicht die Verdammlichkeit einschloß. Dann sieht er der „Sekte der Sakramentirer“ immer mehr Köpfe wachsen: es seien, sagt er im Frühjahr 1526, bereits sechse, und der siebente möchte vielleicht auch kommen; wir bemerken unter denen, die er nach den drei ersten, Carlstadt, Zwingli und Oekolampad, aufzählt, namentlich den Schwenkfeld und Krautwald, während seine Andeutung der Uebrigen nicht ganz

klar ist; für ihn war diese Vielheit von Versuchen, aus den Einsetzungsworten die reale Gegenwart wegzudeuten, ein Beweis wie für die große Ausbreitung des Giftes, so ganz besonders auch für ihre innere Haltlosigkeit. *)

Noch kam er nicht dazu, in einer eigenen Schrift die neuen Gegner zu bekämpfen. Doch geht er schon in dem Brief an die Straßburger 1525 auf Gründe Zwingli's und Oekolampads kurz ein. Was er zu entgegnen hatte, schließt sich dem an, was wir schon in seinem Buch für die Böhmen und in dem wider die himmlischen Propheten vernommen hatten. Von der Zwinglischen Auslegung des „Ist" durch „bedeutet" fordert er, daß sie speziell für die Einsetzungsworte bewiesen werde. Daß man diese Auslegung auch 1 Cor. 10, 4 anwenden dürfe, widerlegt er wieder wie gegen Carlstadt. Zwingli hatte als Beispiel ferner 2 Mos. 12, 11 angeführt: „esset das Osterlamm, denn es ist des Herrn Passah;" hiernach „bedeute" das Osterlamm das Passah; Luther entgegnet, der Sinn sei: „esset, thuet das Alles, denn es ist jetzt der Tag des Passah oder des Vorübergehens des Herrn." Für die Worte „dieser Kelch ist das Neue Testament" würde er das „bedeutet" zulassen, wenn nicht unmittelbar dazu gehörte „in meinem Blut;" so jedoch sei nun der Kelch für sich Nichts, vermöge des Blutes aber sei er wirklich das Testament, indem das Blut ohne Kelch nicht habe dargereicht werden können. — Der Gegensatz zwischen ihm und den Sakramentirern ist für Luther ein so gewaltiger, daß er oder sie Satans Diener sein müssen. — Auch davon war bei den Straßburgern schon die Rede geworden, daß man die Gläubigen von der Frage nach der Gegenwart des Leibes überhaupt abweisen und allein „im Wort und Glauben üben" solle. Luther will hievon Nichts hören: bei uns, sagt er, ist das Wort nicht ohne das, wovon es sagt, und der Glaube nicht ohne das, daran er glaubt; ohnediß komme dieser Rath jetzt zu spät: man könne das Volk nicht mehr von der Frage weisen, nachdem von den Gegnern so viele Büchlein ausgegangen seien. **)

Der Ort, wo Luther zuerst öffentlich durch die Presse Zeugniß wider die neue Theorie ablegte, war eine von Andern verfaßte Schrift, das zunächst gegen Oekolampad gerichtete Syngramma

---

*) Br. 2, 571. 3, 36. 42. 81 f. 98 (vgl. über den hier genannten Petrus Florus Br. 6, 615 Anm. 10). E. A. 65, 181 f. **) Br. 3, 44 f. 47.

der schwäbischen Prediger. Er stattete im J. 1526 zwei deutsche Ausgaben dieser Schrift mit Vorreden von seiner Hand aus.*)

Wir haben hier nicht die Aufgabe noch den Raum dazu, die verschiedenen Auffassungen, welche das Syngramma neuerdings erfahren hat, zu beurtheilen und mittelst einer genauen Analyse vom Inhalte des Buches zurecht zu stellen. Unklarheiten werden darin immer bleiben: sie haben offenbar ihren Grund in dem damaligen Standpunkte der Verfasser selbst, unter welchen Brenz die Feder führte. Nur Mißverstand aber kann verkennen, daß jedenfalls auch sie, wie Luther, alles Gewicht auf die Gabe, die im Abendmahl gereicht werde, legen und diese als den im Sakrament wahrhaft gegenwärtigen Leib Christi nachweisen wollten. Und wiederum ist das leicht zu ersehen, daß doch die Art und Weise, wie sie diese Gegenwart sich dachten, von derjenigen Lehrform, welche bei Luther schon damals feststand, in wesentlicher Beziehung abwich.

Die Absicht des Syngramma ist gegen Oekolampad gerichtet, für welchen das Brod bloße Figur des Leibes Christi war. Die schwäbischen Prediger sehen im Aufkommen dieser Theorie einen Anschlag des Teufels selber, der hiemit den wahren Leib Christi den Gläubigen entreißen wolle. Und die Ursache nun, um deren willen das Brod nicht mehr bloßes Brod ist, sondern, während es Brod bleibt, zugleich der Leib Christi wird, ist auch für sie wie für Luther das göttliche Wort, welches beim Abendmahl zu dem Brode tritt. Dabei schließen nicht bloß sie wie Luther sich an den alten Satz an: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum; sondern die Ausführungen Luthers selbst haben offenbar auf sie bestimmend eingewirkt. Wie sie auf die Macht Gottes sich berufen, vermöge deren durch das Wort der Leib Christi gegenwärtig werde, so haben wir kurz zuvor Luther auf die „göttlichen, allmächtigen“ Worte hinweisen hören. — Verglichen mit dem Verhältniß zwischen Wort und äußerem, sinnlichem Ding in anderen Exempeln, wie z. B. in der ehernen Schlange des Alten Bundes, stellt sich ihnen dann das Verhältniß im Sakramente des Abendmahles so dar: jene Schlange bleibt Schlange, hat aber Heilkraft um des Wortes willen, das zu ihr gethan ist; wie nun hier das

---

*) E. A. 65, 179 ff.; eine zweite Ausgabe der Schrift erwähnt Luther schon den 18. Febr. 1526, Br. 3, 93.

Wort die Heilkraft hinzugebracht hat, so wird in das Brod durch das Wort „diß ist mein Leib" der Leib selber gebracht. Auch in der Art, wie hiemit die Analogie zwischen den alttestamentlichen Gnadenzeichen und dem Sakrament des Altars und zugleich die Eigenthümlichkeit des letzteren im Unterschiede von jenen bezeichnet ist, trifft das Syngramma mit den vorangegangenen Darstellungen Luthers zusammen. — Weiter wird der Segen des Abendmahls kraft des beigegebenen Wortes, wie nach Luther, in die Tröstung der Gewissen gesetzt, welchen gemäß der freundlichen Verheißung des Wortes die Sünden erlassen werden. Und das im Kelch dargereichte Blut wird für ein Pfand und Siegel des Neuen Testaments erklärt, welches eben in Vergebung der Sünden bestehe: in den Einsetzungsworten „das ist mein Blut des Neuen Testaments" handle es sich nicht um ein bloßes Zeichen des Blutes, sondern das Blut selbst sei Zeichen und Siegel der erworbenen Seligkeit. *)

Doch schon hiebei haben wir auf einen Unterschied von Luther zu achten. Luther nämlich, wenn er das Augenmerk der Christen auf die Worte richtet, macht diese mit besonderem Nachdruck insofern geltend, als sie gemäß dem „für euch gegeben" den Sündenerlaß dem Glauben darbieten. Die Schwaben richten den Blick vor Allem auf jene Beziehung der Worte zum Leib, den eben sie durch sich und in sich mitbringen; dagegen geht bei ihnen das, daß die Worte den Erlaß der Sünden bringen, mehr nur nebenher; „verbum ad panem fert id quod in se continet, continet autem corpus Christi vere corporale."

Und diese Wirksamkeit hat nun nach dem Syngramma das Wort des Sakramentes gemein mit allen den Gottesworten der evangelischen Verkündigung. Ueberall gilt: das Wort bringt mit sich, was es in sich enthält. So wird in Christi Worten „Friede sei mit euch" Friede und Vergebung wirklich gegenwärtig; und das geschieht durch dieselbe Macht, durch welche im Brod und Wein der Leib und das Blut gegenwärtig wird. So ist durch sein Wort Gott selbst gegenwärtig. Ja so wird der wahre Leib und das Blut Christi auch schon durchs bloße Wort in die Herzen der Menschen gebracht; indem Christus sagte „mein Leib wird für euch hingegeben u. s. w.," hat er in dieses Wort seinen Leib und sein Blut so zu sagen einge-

*) Walch 20, 692. 694. 674. 677. 673. 675. 687 f.

schlossen: „jam quum solum verbum tantae est energiae, ut ad nos afferat corpus Christi corporale, illud scilicet quod pro nobis traditum est, — cur non eandem energiam retineret, cum ad panem et calicem accedit?“ *)

Bringen aber nach all dem die Stiftungsworte beim Abendmahl auch wirklich für jeden Empfänger des Sakramentes den Leib und das Blut Christi mit sich? Mit der Antwort auf diese Frage wird der Unterschied zwischen der Lehre Luthers und der des Syngramma vollends geradezu zu einem Gegensatze. Die Antwort, welche letzteres gibt, geht unmittelbar hervor aus jener Zusammenstellung der Stiftungsworte und ihrer Kraft mit den Gottesworten überhaupt und der Art, wie ihre Wirksamkeit hier gedacht ist. Mit dem Worte, so hören wir, folgt das wahrhaftige Ding, das im Wort angezeigt wird. Allein es folgt nun so nach der allgemeinen Voraussetzung des Syngramma nur für diejenigen, welche die dem Wort gegenüber erforderliche Empfänglichkeit haben, d. h. für die Gläubigen. Von einem Einpfropfen in die Herzen reden die Verfasser in dem vorhin ausgehobenen Satze, und das, sagen sie, geschieht durch die Worte, indem diese der Glaube erfaßt; der Leib und das Blut Christi ist darein so eingeschlossen — ut, quicunque hoc verbum arripit et credit fideque tenet, arripiat — verum corpus et verum sanguinem Christi, eum scilicet qui pro nobis effusus est, non spiritualem, sed carnalem. Dem Satz, daß das Wort Gott uns gegenwärtig mache, wird zur Seite gestellt der Satz: der Glaube, in dem, daß er glaube, mache Gott gegenwärtig, — der Glaube ohne Wort aber sei kein Glaube. Ganz gleichermaßen ist denn nun auch von der Gegenwart des Leibes im Abendmahl die Rede. Das Syngramma kennt auch hier keine andere Art des Genusses als diejenige, welche statt hat, wo sonst durch das Wort Leib und Blut Christi oder Christi Person überhaupt oder Gott selbst uns nahe gebracht wird: es weiß Nichts von einem Genießen bloß mit dem Munde, das hier, weil der Leib durchs Wort ins Brod gebracht ist, bei jedem Empfänger des Brodes sich vollzöge und zu welchem dann beim gläubigen Empfänger der geistliche Genuß kommen sollte; es kennt nicht, was Luther leibliches, sondern bloß was er geistliches Essen des Leibes nennt. Klar liegt der Unterschied von Luthers Auffassung

*) Bei Walch 677. 698 f.

namentlich vor, wenn wir die im Sakrament dargebotenen Objekte so auseinandergehalten sehen: was wir essen, nämlich das Brod, das gehe in den Bauch, was wir aber glauben, das gehe in die Seele; wohl dürfe man sprechen von einem Essen des Leibes Christi: nämlich man lege da, was dem Brod zustehe, das Essen und Kauen, dem Leibe bei, sowie ja auch Christus von einem Gebrochenwerden seines Leibes rede, obgleich diß nicht dem Leibe, sondern nur dem Brod zustehe. Die Art, wie man dabei den Leib selbst genießt, wird dann vom Syngramma wieder als analog derjenigen, in welcher man das gepredigte Wort aufnehme, bestimmt; beidemale ists ein Aufnehmen, wie es dem hier in Betracht kommenden Organe, nämlich dem Glauben, entspricht: „ut fides verbum, quod auribus capitur, pro sua ratione recipit, ita et corpus, quod pane accipitur, pro ratione fidei assumitur." Dazu wird — mit Bezug auf die Frage, wie das Leibliche (Leib und Blut) Gegenstand eines solchen Genusses werden könne — die Vergleichung mit Wein beigefügt, welcher in einem geschwefelten Fasse schwefelig werde; wie am Wein durch die Art des Schwefels das geschieht, daß er schwefelig wird, so soll am Leib durch die Art des Glaubens, welcher geistliche Art hat, das geschehen, daß derselbe wahrhaft ins Herz empfangen oder geistlich genossen werde; so: assumitur pro ratione fidei. Von einem Empfangen des Leibes Christi in den Leib der Communikanten und weiter auch in den der Ungläubigen weiß das Syngramma offenbar Nichts. Das, was beim Sakrament in den Menschen eingehen kann und soll, ist nichts Anderes als das, was auch bei dem Johann. 6 bezeichneten Genusse in ihn eingeht: der Unterschied, welchen Luther in dieser Hinsicht zwischen dem Abendmahl und Joh. 6 immer gemacht hat (vgl. gegen das Beiziehen von Joh. 6 oben B. 1 S. 346) existirt hier nicht. — Wir möchten fragen, welche Bedeutung nach all dem das Abendmahl vermöge dessen, daß hier das Wort den Leib auch „ins Brod bringe," vor der sonstigen Darbietung Christi und seines Leibes voraus habe, wo das Wort bloß für sich, ohne Brod, an den Menschen komme. Unsere Schrift läßt sich auf Bestimmungen hierüber nicht ein. Wir können nur so viel sagen: das äußerliche, sinnliche Element, in welchem dort der Glaube durchs Wort den Leib finden soll, dient noch besonders zur Anregung und Kräftigung des Glaubens, sowie auch schon bei jenen alttestamentlichen Exempeln das Aeußere diesen Werth hatte und wie auch nach Luther der geistliche Genuß, den auch er keineswegs aufs Abendmahl be-

schränkt, den er aber im Abendmahl den Leiblichen beigibt, hier, im Abendmahl, durch jenes Aeußerliche gefördert wird. *)

Man könnte nun zur Annahme geneigt sein, der Glaubensgenuß sei für das Syngramma in dem Sinn geistlich, daß er ein bloß ideeller sei im Gegensatz gegen einen realen. Man könnte hiefür besonders noch eine allgemeinere Bemerkung der Schrift über die Bedeutung der Wörter überhaupt geltend machen: die Wörter, heißt es, **) bringen die inneren Gegenstände oder die Dinge des Gemüthes, von welchen sie reden, mit sich, und sobald sie in uns haften, pflegt man zu sagen, „jetzt hab ichs." Ist diß, könnte man fragen, ein reales Haben, nicht bloß ein Haben in der Vorstellung, der Erkenntniß, der anbetenden Betrachtung? ist nicht auch im Brode des Sakramentes der getödtete Leib Christi oder sein versöhnendes Leiden und Sterben nur kräftiger ideell uns vergegenwärtigt? Auch das könnte man hiefür anführen, daß so oft und nachdrücklich gerade die Leiblichkeit, Fleischlichkeit des Leibes und Blutes (vgl. oben: sanguinem non spiritualem sed carnalem) ***) nicht der Leib, wie er jetzt real in seiner Verklärung existirt, beim Abendmahlsgenusse betont wird; ist nicht demnach der Leib vergegenwärtigt, wie er einmal gewesen ist und gelitten hat und wie er jetzt noch dem gläubigen Gedächtniß hieran sich darstellt, wie er aber in der Realität gerade nicht mehr da ist? Allein der Eifer, mit welchem schlechtweg auf wahre Gegenwart gedrungen und der Gegensatz gegen Oekolampad zur Absicht der ganzen Schrift gemacht wird, läßt doch eine solche Deutung keineswegs zu. Im Sinne der Verfasser lag sie nicht Diese denken eben auch bei den andern Worten, welche Christum dem Glauben darbieten, an wahres Eingehen Christi in die Gläubigen, ohne darauf zu reflektiren, daß jenes „ich habs" in andern Fällen doch auch in jenem andern Sinne gesagt zu werden pflegt. Nur Mangel an Klarheit in Bestimmung und Scheidung der in Betracht kommenden Momente und Fragen mögen wir eben auch hier ihnen vorwerfen. — Daß der Schluß aus jener „Fleischlichkeit" des Leibes ein falscher wäre, wird sich uns ohnediß sogleich noch weiter zeigen.

Mit Luther stimmt dann das Syngramma auch wieder zusammen in der Antwort auf die Frage, ob denn Christus nicht im Himmel bleibe. Er bleibe, heißt es, im Himmel, während er zugleich kraft

---

*) Walch 677 (Einl. 38). 698 (Einl. 38). 713 (Einl. 38).

) W. 702—3. *) dazu ferner W. 684—5.

seines Befehles und Wortes auf Erden ausgetheilt werde bei den Seinigen. Er sei so in den Himmel gestiegen und überall, daß er auch, wie er selber sage, bei uns sei bis an der Welt Ende. Er komme zu uns und bleibe doch zur rechten Hand Gottes, das heiße „an allen Enden im Himmel und auf Erden.“ Auch der heil. Geist sei in den Heiligen hienieden und, vereinigt mit Christo, zur Rechten des Vaters. Wie möge nun die Aussage seltsam dünken, daß der vergötterte Leib Christi dermaßen auch durch das Wort in das Brod komme und zugleich zur Rechten Gottes bleibe? Eben hier wird also der Leib doch als verklärter, wie er jetzt ist, in Betracht gezogen. — Auch darauf, daß zwischen der Gegenwart des Göttlichen in Wort und Sakrament und zwischen der allgemeinen Gegenwart Gottes und Christi zu unterscheiden sei, weist unsere Schrift, an einer früheren Stelle, hin; sie sagt, indem sie vom Gegenwärtigwerden durchs Wort redet: „wir reden nicht von der Gegenwärtigkeit, nach welcher Gott in allen Dingen ist.“ Es ist offenbar die gleiche Unterscheidung gemeint, über welche Luther dann noch bestimmter sich ausspricht: die Gegenwart durchs Wort ist diejenige, vermöge deren Gott nicht bloß objektiv da ist, sondern wirklich auch durch den Glauben sich will ergreifen und ins Subjekt aufnehmen lassen. *)

Endlich wird auch die Bedeutung des Sakramentes, sofern in ihm die Gemeinschaft der Gläubigen sich darstellt, in demselben Sinn erwähnt, in welchem Luther sie verstanden wissen wollte: nicht bloß zu einer Stärkung des Glaubens, sondern auch zu einem Zeichen der Einigkeit lasse der Herr in seine Gemeine sich austheilen. Und zwar soll die „Gemeinschaft des Leibes Christi“ eben von dieser Austheilung in die Gemeinschaft verstanden werden (vgl. oben bei Luther). Und wie Luther polemisirt auch das Syngramma dagegen, daß man unter dem Leib selber die Gemeinde verstehe; wie Jener, beruft es sich hiegegen darauf, daß ja dieser Leib „für uns gegeben“ sei. Im Gegensatz hiegegen namentlich scheint der Grund zu liegen, weshalb es auch überhaupt so streng bei der wahren Leiblichkeit, Fleischlichkeit des Leibes bleiben will. **)

So weit haben wir die Gedanken der nicht von Luther verfaßten Schrift darlegen müssen, um das Verhältniß zu begreifen und zu würdigen, welcher er seinerseits zu ihr eingenommen hat.

Er ließ sie nicht bloß mit empfehlenden Vorreden in die Welt

*) W. 701—2. 717. 698. **) W. 702.

ausgehen, sondern auch in Briefen sprach er fortwährend seinen Beifall über sie aus, als über eine vortreffliche Vertheidigung des reinen Glaubens im Sakrament. Er schreibt: mirum quam placeat libellus. Nach der ersten Vorrede gefiehl ihm das Syngramma so wohl, daß er selbst es zu verdeutschen willens war. Die zweite sagt: das feine Büchlein wird mir je länger je lieber, weil ich weiß, wie sie sich daran stoßen und Nichts ausrichten; denn es ist Wahrheit und macht die Lügen zu Schanden. *)

Wir wissen, wie weit doch der Inhalt des Buches von seiner eigenen Theorie abwich, — wie doch keineswegs vom ganzen Inhalt gelten konnte, daß er, indem er es lobe, zu seiner Ansicht sich bekenne. **) Und undenkbar ist, daß er, indem er so mit ihm sich beschäftigte, nicht selbst auch auf die Unterschiede sollte aufmerksam geworden sein. So können wir nicht anders als bedeutsam finden, wenn er über diese in allen uns bekannt gewordenen Aeußerungen wegsieht, um nur der schönen Hilfe Gleichgesinnter wider den gemeinsamen Gegner sich zu freuen. Entscheidend aber für dieses Bewußtsein der Gemeinschaft mit ihnen war ihm ohne Zweifel diß, daß auch sie so eifrig einstanden für den Charakter des Sakramentes als einer göttlichen, objektiven, realen Gnadengabe, gegenüber von welcher die Sache der Subjekte nur ein aufnehmender Glaube sei. Mit gutem Recht ist bemerkt worden, daß Luther hier mit einer Auffassung zu thun hatte, mit welcher dann unter den übrigen Lehren des Reformationszeitalters die Calvinische am nächsten verwandt war. Nur muß freilich sogleich auch darauf wieder aufmerksam gemacht werden, daß jener leibliche Genuß, für welchen das Syngramma keinen Raum läßt, doch von demselben nicht mit ausdrücklichen Worten verworfen wird, — daß die Frage, welche auch unter gemeinsamen Gegnern Zwinglis und Oekolampads zum Zwiespalt führen konnte, hier überhaupt in ungenügender Erörterung sich noch verhüllt.

2) Luther in seinen Streitschriften bis zu den conciliatorischen Verhandlungen mit Bucer.

Auf die Vorreden zum Syngramma folgte endlich kurz nachher

---

*) Br. 3, 93. 95. 98. 202. E. A. 65, 180. 186.

**) Luther selbst Br. 3, 202.

i. J. 1526 die erste selbständige Schrift Luthers gegen die dort bekämpfte Lehre:

Der „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister."

Luther beginnt damit, daß er in Betreff der Lehre vom Abendmahl zwei Hauptsachen, die man da wissen müsse, unterscheidet. Das Eine ist das Objectum fidei, d. h. „das Werk oder Ding, das man glaubt oder daran man hangen soll," — das Sakrament an und für sich, wie es uns äußerlich vorgehalten wird, — Gegenwart des Leibes und Blutes als Gegenstand des Glaubens. Das Andere ist der Glaube selbst, das rechte Verhalten des Herzens gegen das Sakrament, überhaupt der rechte Gebrauch desselben. Vom ersten Stück, sagt Luther, habe er bisher noch nicht viel gepredigt, vielmehr alleine vom zweiten. Dieses nennt er auch jetzt „das Beste." Weil aber jenes jetzt von Vielen angefochten werde, hält er es für erforderlich, davon auch Etwas zu sagen. — Er hat hiemit selber die Veränderung hervorgehoben, welche — übrigens nicht erst jetzt, sondern schon mit dem Beginn der Sakramentsstreitigkeiten durch Carlstadt — in seinem Lehrzeugniß eingetreten war. Daß er bisher „alleine" von jenem zweiten Stück gepredigt habe, war freilich zu viel gesagt; genug, daß wir sehen, wie er sich bewußt war, nie eigens in seiner Predigt darauf eingegangen zu sein. Andererseits aber ist auch jetzt wieder bei ihm kein Gedanke daran, daß auch in materieller Beziehung seine Lehre oder Ansicht von jenem Stück eine Aenderung sollte erlitten haben.

In Betreff jenes Glaubensobjektes hatte Luther in der ersten Vorrede zum Syngramma „zwei Gründe des Irrthums" bei den Sakramentiren angegeben: 1) es sei bei der Vernunft fast ungeschickt Ding, — und 2) es sei unnöthig, daß Christi Leib und Blut im Brod und Wein sei; oder 1) absurditas, 2) nulla necessitas. So behandelt nun auch der genannte Sermon, indem der vom „objectum fidei" reden will, diese beiden Punkte nach einander.

Die Gegenwart des Leibes Christi im Brode sollte sich „nicht schicken;" es sollte ein widersinniges Wunder sein, daß der einige Leib Christi so zugegen wäre an hunderttausend Enden. —

Aber Luther findet gleich große Wunder nicht bloß in der Menschwerdung Gottes, sondern auch im gewöhnlichen kreatürlichen Leben; da sei die einige Seele im ganzen Leib und im kleinsten Gliede, so daß, wenn man ein solches steche, die ganze Seele getroffen werde und der ganze Mensch zapple; da wachse aus einem einigen Saatkorn der Halm mit so vielen Körnlein; da werde die schwache, vergängliche Menschenstimme von jedem der tausende von Ohren, an die sie dringe, ganz und unzertheilt erfaßt: könne unser Wort so sich austheilen, wie viel mehr werde das Christus thun können mit seinem verklärten Leibe. — Von dieser Vergleichung geht Luther dazu weiter, daß ja auch der einige Christus selbst — eben mit der leiblichen Stimme, nämlich der Predigt des Evangeliums — in so viele Herzen gebracht werde (vgl. das Syngramma); da, müssen wir sagen, haben wir den wahrhaftigen Christus; das Herz fühle sein Dasein durch die Erfahrung des Glaubens, ohne daß wir wissen, wie es zugehe: er sitze da zugleich zur Rechten des Vaters und auch im gläubigen Herzen, und auch das gläubige Herz selbst sei so wahrhaftig im Himmel, seiend wo er sei. Sollte es nun, fragt Luther, wunderlich sein, daß Christus sich ins Brod und in den Wein bringe? ob nicht das Herz viel subtiler sei, denn das Brod? — Auch das Schwangerwerden der Jungfrau Maria wird angeführt. Es sei geschehen durch die Worte, die der Engel zu ihr gesprochen und welche sie gefaßt und geglaubt habe; mit ihnen sei Christus nicht allein in ihr Herz, sondern auch in ihren Leib gekommen; die Kraft komme hier durchs Wort. So nun auch im Sakrament: sobald Christus spreche „das ist mein Leib," so sei sein Leib da durchs Wort und durch die Kraft des heil. Geistes; zum Brod bringen die Worte das mit, davon sie lauten (vgl. wieder die Schrift der schwäbischen Prediger). — Endlich kommt Luther, wie schon gegen Carlstadt, wieder auf Ephes. 1, 20 ff., und fügt jetzt hiezu auch Ephes. 4, 7 f.; Christus sei hiernach gesetzt über alle Kreaturen und erfülle alle Dinge. Er bezieht diß, wie auf Christi Gottheit, so ganz gleichermaßen auf seine hievon untrennbare Menschheit. Und darin liegt ihm, daß Christus auch nach der Menschheit ein Herr sei aller Dinge, daß er Alles in der Hand habe, daß er überall gegenwärtig sei. Nichts Anderes als diß bedeutet für ihn auch das Aufgefahrensein Christi gen Himmel und das Sitzen Christi zur Rechten Gottes: „das ists, daß er über alle Kreaturen und in allen und außer allen Kreaturen ist;" eben hievon habe die leibliche, sichtbare Auffahrt des Herrn ein Wahr-

zeichen sein sollen. Auch die Erscheinung des zur Rechten Gottes stehenden Christus vor dem Auge des Stephanus zieht Luther, wie im Buch gegen Carlstadt, hier wieder bei: und zwar jetzt so, daß er erklärt, Stephanus habe da die Augen nicht hoch aufwerfen müssen, um Christum zu sehen; dieser sei um uns und in uns, an allen Orten. — So fest und ausgeprägt tritt jetzt bei Luther diese Anschauung von der Existenzweise des Gottmenschen auf, welche wir ihn schon in der Schrift gegen Carlstadt für die Lehre von der sakramentalen Gegenwart des verherrlichten Leibes kurz habe geltend machen sehen und welche als Fundament für diese in den nächstfolgenden Streitschriften vollends sich entfaltet. Doch nicht unmittelbar folgt aus jener Ubiquität Christi diese Gegenwart. Das eigenthümliche Wesen von dieser nämlich besteht darin, daß Christus nach seiner Menschheit nicht bloß ebenso wie überall sonst ist, sondern daß er sich hier von uns mit Sicherheit will finden und greifen lassen; denn während er auch sonst überall ist, will er doch nicht, daß wir „überall nach ihm tappen." Und dieses Sichfindenlassen Christi nun hängt eben an seinem Worte. Nicht ziehen wir ihn erst vom Himmel herunter mit seinen Worten, die wir beim Abendmahl sprechen; wohl aber sind sie uns gegeben zur Sicherung, daß wir ihn gewiß zu finden wissen. So will er überhaupt nicht, daß ich ihn, der gewißlich überall in allen Kreaturen, auch in Stein, Feuer, Wasser ist, irgendwo suche ohne das Wort; ich versuche sonst Gott und richte Abgötterei an. Noch näher aber bestimmt sich sofort für Luther die Gegenwart im Sakrament; und hiemit kommen wir wieder auf den Unterschied von der Lehre des Syngramma. Bestimmter ist es nämlich Leib und Blut Christi, was er hier „mit dem Wort anbindet in Brod und Wein;" und er bindet es so an, daß wir es hier auch leiblich empfahen sollen; das heißt für Luther, wie wir schon wissen, weiter: daß Leib und Blut mit Brod und Wein in den Leib aller, auch der unwürdigen Theilnehmer am Genusse dieses Brodes und Weines eingeht.

Den zweiten Grund der Gegner, daß nämlich jene Gegenwart „nicht von nöthen sei," fertigt Luther zunächst schlechtweg damit ab, daß er sagt, sie wollen hier Gott und Christum meistern: sage Gott, daß es nöthig sei, so haben alle Kreaturen zu schweigen. Er fordert sie heraus, ihm doch auch zu erklären, warum Gott, der ja Sünde, Tod und Teufel in seiner Gewalt habe, zu unsrer Erlösung habe müssen seinen Sohn senden und sterben lassen; oder warum

Gott uns durchs Brod ernähre, da er es doch auch durchs bloße Wort könnte u. s. w. Während er übrigens nach einer Nothwendigkeit gar nicht gefragt haben will, hebt er dann doch wesentliche Momente für die Frage, wozu jene Gegenwart für uns nütze sei, noch im zweiten Theile seiner Abhandlung aus.

Nachdem er nämlich vor Allem das Objekt des Glaubens gewahrt hat oder nachdem er, seinen eigenen Ausdrücken gemäß, „den Schatz erhalten hat, daß wir uns nicht lassen die Kerne aus der Schale nehmen," — will er auch jetzt wieder vom andern Stück, nämlich vom rechten Brauch und Genuß des Sakramentes predigen. — Er spricht hier, wie er bisher gethan, sowohl gegen den alten Irrthum, der aus dem Sakrament ein verdienstlich Werk mache, als namentlich gegen die neuen Irrlehrer, nach welchen es ein bloßes Mahlzeichen sei, daran man die Christen erkennen solle. Er dringt hiegegen wieder auf die Worte: „mein Leib, der für euch gegeben wird." Des Sakramentes rechten Brauch setzt er in den Glauben — nicht bloß daran, daß Christus mit Leib und Blut da sei, sondern daran, daß er mir da geschenkt sei, und zwar geschenkt zur Vergebung der Sünden, die Christi Tod uns erworben habe. — Und eben hiemit werden wir nun in dem Sermon noch auf bestimmtere Aussagen über die Bedeutung hingeführt, welche das Sakrament des Leibes und Blutes Christi für unser Heil hat. Hier erscheint dann zunächst alles Gewicht auf den darin empfangenen Leib selbst gelegt. Dieser heißt uns da zur Vergebung geschenkt. Stünden, sagt Luther, auch die Worte „für euch gegeben" nicht da, wie sie denn bei Paulus fehlen, so hast du dennoch den Leib, der für deine Sünden gestorben ist; wenn dir aber Christus geschenkt wird, so ist dir auch Vergebung der Sünden geschenkt und Alles, was durch den Schatz erworben ist. Sehen wir indessen weiter zu, so behält doch das Wort auch jetzt die ihm bisher von Luther gegebene Stelle, nicht bloß sofern laut und kraft desselben (wie wir vorhin gehört haben) der Leib und das Blut Christi gegenwärtig wird, sondern namentlich, sofern eben das Wort selbst es ist, darin gemäß der Einsetzung des Sakramentes zunächst jene Vergebung der Sünden uns dargereicht wird. So sagt Luther in der weiteren Ausführung: wie überhaupt einem Christen das zuerst zu wissen noth sei, daß Christus sein Fleisch ans Kreuz gegeben habe, damit es uns ein Schatz sei und uns zur Vergebung der Sünden helfe, so werde dieses Hauptstück auch hier in den Worten

uns vorgetragen; und er fügt bei: zum Wahrzeichen und Sicherung werde uns hier dazu gegeben sein Leib und Blut, zu leiblichem Empfang; hiernach also muß offenbar auch jener Satz, daß uns hier Leib und Blut zur Vergebung der Sünden geschenkt sei, gedeutet, — hiernach die aus dem Genuß des Leibes abgeleitete Vergebung vermittelt gedacht werden. Das Sakrament tritt so für Luther wieder neben die allgemeine Predigt von der durch Christi Tod erworbenen Vergebung: „Christus hat es Ein Mal ausgerichtet am Kreuz, lässets aber täglich aufs Neue uns austheilen mit Predigen." Nachdrücklich aber hebt er als das Eigenthümliche der Austheilung im Sakramente nun das hervor: wiewohl in der Predigt eben das sei, was im Sakramente, sei doch darüber der Vortheil, daß es hier auf gewisse Personen deute; in der öffentlichen Predigt werde es Niemand sonderlich gegeben, sondern wer es fasse, der fasse es; im Sakrament werde es jedem Einzelnen sonderlich zugeeignet; Jedem werde Christi Leib und Blut geschenkt, damit er habe die durch Christi Tod erworbene und in der Gemeine gepredigte Vergebung. Das Eigenthümliche des Sakramentes also ist die bestimmte individuelle Applikation der durchs Wort ausgetheilten Vergebung, und zwar (worin der Unterschied von der Applikation in Beichte und Privatabsolution besteht) eine solche Applikation, bei welcher zum Wort auch der Leib und das Blut selbst dem Einzelnen gegeben wird; gegeben wird es eben als „Wahrzeichen und Sicherung" für das, was schon im Worte liegt, — zur stärksten Vergewisserung des Glaubens, der es vor Allem schon aus dem Worte zu entnehmen hat (vgl. oben B. 1 S. 302 f. 305 f. 34 f. B. 2 S. 122).

Während diese Grundbedeutung des Abendmahles festgestellt wird, erkennt es dann auch der Sermon wieder als Gedächtniß und Verkündigung des Todes Christi an. „Die Summa stehet darin: zum ersten, daß wir da Vergebung der Sünden holen als ein Geschenk, zum Andern, dasselbige hernach predigen und verkündigen."

Endlich nennt Luther, und zwar als „Frucht des Sakraments" wieder die Liebe, um deren willen die alten Väter es als communio oder Gemeinschaft bezeichnet haben. Dieses Stück werde uns vorgehalten zum ersten mit dem Exempel der Liebe, das Christus in seinem Tode gegeben, darnach mit dem Gleichniß oder Zeichen des aus vielen Körnern gebildeten Brodes, des aus vielen Beeren gewordenen Weines.

So, sagt er, könne jeder Christ im Sakramente die ganze christliche Lehre fassen: was der Christ glauben solle, nämlich die Dahingabe Christi zur Vergebung unsrer Sünden, und was der Christ durch den Glauben thun solle.

Jene zwei Gründe, gegen welche Luther in seinem Sermon stritt, erschienen ihm schon von vorn herein nur als Anmaßungen der Vernunft, welche auf ein ihr nicht zuständiges Gebiet eingreife. Allein die Gegner wollten es auch an dem Beweis aus der Schrift, welchen Luther forderte, keineswegs fehlen lassen. Eine Erwiederung Luthers vorzugsweise nach dieser Seite hin finden wir in seiner Schrift v. J. 1527:

„Daß diese Worte Christi, das ist mein Leib u. s. w., noch feststehen, wider die Schwarmgeister." *)

Zunächst nimmt er da die Einsetzungsworte nach Matthäus und Markus vor; wie er schon in dem Brief an die Straßburger in Kürze gethan hatte, wiederlegt er die Begründung der figürlichen Deutung durch Stellen wie 1 Cor. 10, 4, 2 Mos. 12, 11, Joh. 15, 1. Stand aber, auch wenn dieser exegetische Beweis für unhaltbar nachgewiesen wurde, nicht doch die übrige Lehre der Schrift, der übrige Inhalt des christlichen Glaubens dem entgegen, daß Christi Leib und Blut wirklich in Brod und Wein sei. So behaupteten Jene. Und wieder waren es zwei Hauptgründe, gegen welche Luther zu streiten hatte; nämlich 1) es sei Beides wider einander, daß Christus, wie Schrift und Glaube sagen, im Himmel sei, und daß sein Leib im Abendmahl sei; 2) nach Joh. 6, 63 sei Fleisch kein nütze, könne also auch Christus im Abendmahl nicht sein Fleisch zu essen geben. Diese beiden „Eckfteine" der „Schwarmgeister" will Luther umstoßen, ohne sich einzulssen au die „vielen losen Gründe mehr", die sie sonst noch vorbringen.

Der erste Punkt führt uns jedoch sogleich wieder zurück auf die Lehre von Christi Person, welche schon der Sermon dem dort verhandelten ersten Grunde der Sakramentirer entgegengestellt hatte. Voll entfaltet sich jetzt jene Lehre von der „rechten Hand Gottes," von Gottes, von Christi Allgegenwart. Unsere Schrift

*) E. A. 30, 14–151.

und die nächstfolgende, das große Bekenntniß vom Abendmahl, bieten uns die Hauptausführungen Luthers hierüber dar. Es sind, wie auch kein Gegner leugnen sollte, großartige, tiefe, geist- und lebensvolle Anschauungen vom göttlichen Sein und Leben überhaupt; und mit ihnen verbindet sich das tiefste christlich religiöse Streben, die Einheit, welche im Erlöser das Göttliche mit dem Menschlichen eingegangen hat, so innig als möglich zu erfassen. Eine andere Frage ist, ob der kühne Flug der Ideen auch den Forderungen einer scharfen Bestimmung und Distinktion der Momente in dem, was den Inhalt des religiösen und christlichen Bewußtseins bildet, genug gethan habe.

Kindische Gedanken sind es nach Luther, daß im Himmel ein güldener Stuhl stehe, auf welchem Christus neben dem Vater sitze. Die Schrift bindet Gottes rechte Hand nicht an einen Ort. Seine Rechte ist seine allmächtige Gewalt, welche zugleich nirgends sein kann, an keinem einzelnen Orte beschlossen ist, — und wiederum wesentlich und gegenwärtig ist an allen Orten, auch im geringsten Baumblatt, wie er ja durch sie alle Dinge schafft, wirkt und erhält. Schafft er es aber und erhält es, so muß er auch daselbst s e i n; vgl. Jesai. 66, 1, Ap.-Gesch. 17, 27 f. Röm. 11, 36 u. s. f. Seine Majestät kann in, an, über einem Körnlein und durch ein Körnlein, inwendig und auswendig, gegenwärtig und wesentlich sein; und während sie einige Majestät ist, kann sie doch ganz und gar in einem jeglichen der vielen besonders sein, ohne sich zu theilen. Er selbst ist über Leib, über Geist, über Alles, was man denken mag, und zugleich ist sein eigen Wesen ganz und gar in einer jeglichen Kreatur besonders. — Das, daß mit Gottes Gewalt auch „sein göttlich Wesen oder rechte Hand allenthalben sei," beweist Luther, wie aus jenen Bibelsprüchen, so auch aus der Sache selbst, nämlich aus der ursprünglichen und unveränderlichen Einheit, die in der Gottheit ist: da außer der Kreatur Nichts sei als „die einige, einfältige Gottheit," so sei ohne Zweifel vor der Schöpfung Gottes Gewalt und Hand sein Wesen selbst gewesen; und nach der Schöpfung werde sie nicht zu etwas Anderem geworden sein. Ja Gottes Gewalt, Arm, Hand Wesen, Angesicht, Geist, Weisheit u. s. w., — das Alles ist nach Luther Ein Ding. Eins ist ihm mit der Gewalt auch das Wort, da Gott eben durch dieses Alles machte. — So ist nun also Gottes Gewalt nicht etwa ein Beil, dadurch er wirke, sondern er selbst. Indem Gottes Gewalt und Geist in allen Dingen durch und durch gegenwärtig ist, so muß auch seine rechte Hand, sein Wesen und seine

Majestät allenthalben sein; Gott selbst muß dabei sein, wenn er etwas machen soll.

Allen diesen Aussagen über Gott aber geht bei Luther auch schon zur Seite die bestimmte Beziehung auf Christus. Ist Gott nicht so an einen Ort im Himmel auf den goldenen Stuhl gebunden, dann kann es Christus auch nicht sein. Denn außer Christus ist kein Gott, und wo Christus ist, da ist die Gottheit ganz und gar — Col. 2, 9. Joh. 14, 9, 10. Wiederum ist eben dieser unser Glaube und das Zeugniß der Schrift, wornach die Gottheit ganz und gar leibhaftig in Christo wohnt, Beweis für jene Grundlehre, daß die Gottheit überhaupt nicht gebunden ist an einem Ort. In Christus aber hat noch eine andere Gegenwart Gottes von weit größerer, höherer Art statt, als in irgend einer Kreatur: Gott ist nicht allein in ihm, sondern Gott wohnet in ihm, so daß Gott und Mensch Eine Person wird; daher kann man von den andern Kreaturen nur sagen „da ist Gott," nicht „das ist Gott," Christus aber ist Gott selbst.

Zunächst haben wir nun in Luthers Deduktion noch Sätze zu unterscheiden, welche auf die Gottheit an sich, die in ihm ist, zielen. In diesem Sinne sagt er: Christus, der Sohn Gottes, habe, indem er im Mutterleib empfangen werden sollte, schon zuvor wesentlich und persönlich in der Jungfrau Leib sein und daselbst die Menschheit anziehen müssen. Denn die Gottheit sei unbeweglich in ihr selbst und könne nicht von einem Ort zum andern fahren. Christus sei im jungfräulichen Leib schon zuvor gewesen wie auch an allen Enden überall nach göttlicher Natur Art und Macht. Es versteht sich, daß diß noch nicht vom Gottmenschen oder vom menschgewordenen gesagt ist, da ja nur erst davon, wie er Mensch geworden sei, geredet wird. — Unmittelbar hiemit aber erscheint dann für Luther auch schon das gesetzt, daß nach der Menschwerdung das Gleiche, was von der Gegenwart des Gottessohnes zu sagen ist, von der ganzen, untheilbaren Person des Menschgewordenen gilt. Und hier ist nun der Blick Luthers vom Beginn und im allgemeinen Verlauf seiner Abhandlung — ebenso wie bei jener schon gegen Carlstadt vorgebrachten Berufung auf Ephes. 1, 23 — auf den jetzt zur Rechten Gottes Erhöheten hingerichtet, der eben im Abendmahl seinen Leib und sein Blut austheilt. Gerade aus diesem Sein Christi zur Rechten Gottes, auf welches die Gegner ihre Leugnung der Gegenwart des Leibes stützten, wird diese jetzt gefolgert: wo die rechte Hand

Gottes ist, da muß Christi Leib und Blut sein; und die Rechte Gottes ist gemäß dem gegebenen Beweise an allen Enden. Keineswegs jedoch ist Luthers Meinung die, daß erst seit Christi Eintritt durch die Himmelfahrt in seinen gegenwärtigen Stand der Erhöhung sein menschliches Wesen zu jener Gemeinschaft mit dem göttlichen gelangt sei, vermöge deren seinem Leib eine solche Gegenwart zustehe. Im Gegentheil: in den bisherigen Schriften zwar hatte Luther noch nichts Bestimmtes darüber ausgesagt, seit wann der Gottmensch auf die bezeichnete Weise, nach Ephes. 1, 23, Alles erfülle; jetzt aber kann nach dem Gebrauch, welchen er von Joh. 3, 13 macht, kein Zweifel mehr sein, daß, was er von jener Gegenwart sagt, auch schon für die Zeit des irdischen Lebens Christi gelten sollte. Er erklärt: dieser Ausspruch gehe klar auf den Menschensohn als solchen, nicht auf Christus nach seiner Gottheit; Christus zeige damit („des Menschen Sohn, der im Himmel ist") an, daß sein Leib zugleich im Himmel und auf Erden, ja bereits an allen Enden sei; er sei durch seine Verklärung nicht eine andere Person geworden, sondern wie vorhin so auch hernach allenthalben gegenwärtig. Noch in der Kirchenpostille hatte er, da er über den Text Joh. 3, 1—15 predigte, zu jenen Worten nur kurz bemerkt: „des Menschen Sohn ist kommen auf das Erdreich und doch im Himmel blieben und wiederum hinauf gen Himmel gefahren, das ist, er ist ein Herr worden über Himmel und Erde und Alles, was darinnen ist." *) Fortan bleibt ihm der Ausspruch eine Hauptbeweisstelle für die seiner Abendmahlslehre zu Grund gelegten Sätze. In diesem Sinn und Interesse pflegt er ihn auch auszulegen, wenn er fernerhin durch Predigt oder Schrifterklärung auf ihn geführt wird. Auch ist in die neue, veränderte Auflage der Kirchenpostille v. J. 1543 statt jener Predigt eine andere aufgenommen worden, welche gleichfalls diese Auslegung entwickelt. **) — Indessen geht die Schrift wider die Scharmgeister, bei der wir stehen, doch nicht weiter auf diese Frage über den irdischen Stand Christi ein; sie erörtert die Christologie eben insoweit, als durch sie die Lehre von dem im Abendmahl gegenwärtigen Leibe des erhöhten Christus zu begründen war.

Fassen wir dann noch bestimmter diese Gegenwart beim Abendmahl ins Auge, so ist nun also nach Luther Christi Leib und Blut überhaupt an allen Orten. Hätte Christus beim Abendmahl auch

*) E. A. 12, 390. **) 12, 423.

nicht die Worte „das ist mein Leib“ gesetzt, so würden doch schon die Worte „Christus sitzt zur Rechten Gottes“ erzwingen, daß dort so wie überall sonst sein Leib sei; deshalb bedarfs auch keiner Transsubstantiation: Christi Leib kann auch ohne sie da sein, gleichwie die rechte Hand Gottes, die in allen Dingen ist, darum doch nicht muß in sie verwandelt werden. — Möglich muß die Gegenwart des Leibes im Brod so gut sein, wie eben jene Gegenwart der Rechten Gottes und Gottes selbst in allen Kreaturen. Hat Gott eine Weise gefunden, daß sein Wesen ganz und gar in ihnen allen und in jeder sonderlich sei, und doch in keiner umfangen sei, — wie sollte er „nicht auch eine Weise wissen, wie sein Leib an vielen Orten zugleich ganz und gar wäre und doch derselbigen keines wäre, da er ist?“ Wie wollen wir elenden Menschenkinder ihn nach unserem Dünkel richten! — Luther kennt hier, wie wir sehen, kein Bedenken, das erwachsen könnte aus dem Unterschiede zwischen einem geistigen Wesen, wie es Gott an sich rein und vollkommen eignet, und zwischen der Existenzweise eines, wenn gleich aufs Innigste mit Gott verbundenen Leibes; genug, daß dieser Leib nach der Schrift eben zur Rechten dieses Gottes ist. Er bemerkt übrigens noch: Leib habe ja überdiß mit Leib noch eine Vergleichung und sie mögen sich zusammenreimen, — Brod und Wein sei ein Leib und Christi Fleisch sei ein Leib; noch schwerer also denn die Gegenwart dieses Leibes im Leibe des Brodes müsse der Vernunft die Gegenwart des über Leib und Geist erhabenen Gottes in allen Kreaturen erscheinen; da fährt er dann fort in den so eben angegebenen Sätzen: wenn Gott doch eine Weise finde, in diesen Kreaturen allen zu sein, wie viel mehr werde derselbe jene Weise für seinen Leib wissen. — Im weiteren Verlaufe beruft er sich darauf, daß es für Gott überhaupt noch mehr Weisen gebe, ein Ding im andern zu haben, als die grobe, wie wenn Wein im Fasse sei; Levi sei in den Lenden Abrahams gewesen; was wir sehen, von dem heiße es, es sei in unsern Augen; alle Dinge seien in unserm Herzen u. s. w. Ferner findet er es nicht schwieriger, daß Ein Leib an vielen Orten, als daß viele Leiber an Einem Orte seien. Christi Leib aber sei z. B. beim Hindurchgehen durch den versiegelten Stein seines Grabes oder nachher durch die verschlossene Thüre mit demjenigen, durch was er hindurchgeschwunden sei, an Einem Orte gewesen. Von hier aus kommt er wieder auf die Gegenwart überall; die Jünger, bemerkt er, haben dort den Auferstandenen nicht hereinkommen, sondern wie einen schon zuvor Dagewesenen, nun aber sich Offenbarenden in ihrer Mitte ge-

sehen; ebenso zeigen andere Erscheinungen Gottes und Christi, daß Beide uns nicht ferne sondern nahe seien, und daß es allein ums Offenbaren zu thun sei. Eben von hier aus kommt er auf jenes Citat von Joh. 3, 13.

Wieder aber ist all diesen Aussagen über die Gegenwart des Leibes nach Luther beizufügen: „wenn gleich der Leib Christi an allen Enden ist, so wirst du ihn drum so bald nicht greifen, — es sei denn, daß er sich dir anbinde und bescheide dich zu einem sonderlichen Tisch durch sein Wort und deute dir selbst das Brod durch sein Wort, da du ihn essen sollst, welches er denn thut im Abendmahl.“ Denn „es ist etwas Anderes, wenn Gott da ist und wenn er dir da ist;“ so ist Gottes Rechte überall, aber um sie zu ergreifen, sind wir an Christi Menschheit gewiesen; so ist Christi Menschheit, weil zur Rechten Gottes, gleichfalls über und in allen Dingen, — aber zu greifen haben wir sie da, wohin das Wort uns weist. Wo Christus nicht so „sich angebunden hat,“ da geht es uns wie mit den Strahlen der Sonne: so nahe sie uns sind und sich uns fühlbar machen, so können wir sie doch mit allem Tappen nicht ergreifen und in ein Kästlein legen.

Im Uebrigen will Luther mit dem, was er über Christi Sein zugleich zur Rechten Gottes und im Abendmahl ausgesprochen, Gottes Gewalt nicht umspannt haben, als hätte Gott nicht auch wohl mehr Weise, als die hier nachgewiesene, einen Leib an vielen Orten zugleich zu halten. „Denn,“ sagt er, „ich glaube seinen Worten, daß er mehr thun kann, denn alle Engel mögen begreifen; sondern ich habe solcher Weise eine angezeigt, den Schwärmern das Maul zu stopfen und unsern Glauben zu verantworten.“

Aus der Erwiederung Luthers hinsichtlich jenes zweiten Hauptpunktes, der Worte Joh. 6, 63, haben wir besonders auszuheben die bestimmteren Aussagen über den Begriff und Unterschied des geistlichen und leiblichen Essens, ferner über den Nutzen, welchen das leibliche als solches habe.

Noch Nichts Neues, verglichen mit der Schrift gegen Carlstadt bietet die Deutung des Wortes „Fleisch“ an jener Stelle. Es wird nur noch eingehender begründet, daß nicht Christi Leib damit gemeint sein könne; diß sei überhaupt nicht möglich, wo, wie hier, Fleisch und Geist einander entgegengesetzt sei; denn Christus Leib und Fleisch vertrage sich recht wohl mit dem Geist, ja er sei des Geistes Wohnung leibhaftig. Fleisch im Gegensatz gegen Geist heiße der alte

Adam mit seinem Sinn, Verstand, Willen u. s. w. So wolle Jesus dort sagen: der Verstand der Jünger sei ein fleischlicher, indem sie verfallen auf leibliches Fleisch-Essen, wie man das mit den Zähnen zerreiße und im Leib verdaue; alle seine Worte seien Geist, darum sei Fleisch und Essen und Alles, davon er rede, auch Geist und geistlich zu verstehen und zu gebrauchen. So folgt für Luther hier aus dem „geistlichen Verstand," mit welchem Jesus seine Rede aufgenommen wissen will, unmittelbar auch der geistliche Charakter des Objektes, von welchem derselbe rede. — Weiter stimmt Luther dann auch seinerseits nachdrücklich dem bei, daß das leibliche Essen des Fleisches Christi, um welches es nicht in Joh. 6, dagegen beim Abendmahl sich handle, freilich für sich allein Nichts nütze wäre; er will noch mehr sagen: leiblich Essen ohne den Glauben sei giftig und tödtlich. Allein er fragt, wie es doch sein werde, wenn man Christi Fleisch leiblich esse also, daß mans zugleich geistlich esse, — nämlich wenn man den Leib mit dem Brod leiblich esse und zugleich mit dem Herzen glaube, daß es der für uns zur Vergebung der Sünden gegebene Leib sei, was ja auch die Gegner „geistlich essen" nennen. „Ist," sagt er, „geistlich Essen da, so muß das leibliche auch nütze sein um des geistlichen Essens willen; — der Mund, der leiblich Christi Fleisch ißt, weiß freilich nicht, was er isset, — demselbigen wäre es auch für sich selbst nicht nütze, denn er kann die Worte nicht fassen; aber das Herz weiß wohl, was der Mund isset; denn es fasset die Worte und isset das geistlich, was der Mund leiblich ißt; weil aber der Mund des Herzens Gliedmaß ist, muß er endlich auch in Ewigkeit leben um des Herzens willen, welches durchs Wort ewiglich lebt, weil er hier auch leiblich isset dieselbige ewige Speise, die sein Herz mit ihm geistlich isset."

Die Gegner aber, sagt nun Luther, plaudern viel von geistlichem Essen, ohne zu wissen, weder was geistlich, noch was leiblich Essen sei. Deshalb will er zum Unterricht für die, welche es bedürfen, hievon weiter reden.

Es handelt sich, so führt er aus, hier nicht um Unterschied des Objektes, welches gegessen wird. Denn Christi Fleisch ist immer, auch wenn es geistlich gegessen wird, wahrhaftiges, natürliches, leibliches Fleisch. Objectum non est semper spirituale, sed usus debet esse spiritualis. Auch jene Aussage Luthers, daß das Fleisch Joh. 6 Geist sei, meint nicht, daß es aufhöre, wirklicher Leib zu sein, indem es geistlichen Charakter habe, „geistliches Fleisch" sei. — Luther

will das mit Exempeln bewähren. So sei Christus in seiner Empfängniß durch Maria nicht bloß ein geistliches Wesen, sondern ein rechter leiblicher Mensch gewesen; sie habe ihn aber, indem sie an des Engels Wort glaubte, zugleich mit ihrem leiblichen Empfangen auch im Herzen geistlich empfangen und geboren, und sie würde ohne dieses geistliche Empfangen ihn nimmermehr leiblich empfangen haben; da hätte nämlich zwar Gott auch ohne ihr Wissen Christi Leib in ihrem Leibe machen können, wie einst Eva von Adam, aber sie wäre dann nicht Christi Mutter geworden wie Adam nicht der Eva Mutter. So habe das blutflüssige Weib Christi leibliches Kind angerührt, zugleich aber habe sie es geistlich mit ihrem Glauben in ihrem Herzen angerührt. So habe Abraham den Isaak zuvor geistlich gezeugt durch seinen Glauben, und zwar habe er das Zeugen gehabt von dem Worte der göttlichen Verheißung u. s. w. So, sagt Luther, sei Alles, was unser Leib äußerlich thue, geistlich geschehen, wenn das Wort hinzukomme und es durch den Glauben geschehe. Kurz: geistlich sei, was durch den Geist und Glauben in und durch uns geschehe, möge nun das Ding, damit wir umgehen, geistlich oder leiblich sein. — Im Abendmahl also handelt es sich um den wirklichen, natürlichen Leib Christi, der allerdings besonderes, geistliches Fleisch ist. Geistlich soll er genossen werden auch außer dem Abendmahl, — im Abendmahl leiblich und geistlich. „Es werde nun," sagt Luther weiterhin, „Christi Fleisch leiblich oder geistlich gegessen, so ist derselbige Leib dasselbige geistliche Fleisch, dieselbige unvergängliche Speise, die im Abendmahl mit Mund leiblich und mit Herzen geistlich gegessen wird, — oder allein mit dem Herzen geistlich gegessen durchs Wort, wie er Joh. 6 lehrt; — er gehe in den Mund oder Herz, so ists derselbige Leib."

Was hier das „geistliche Essen" anbelangt, dessen Objekt ein Leib sein soll, so können wir bei dem Nachdruck, mit welchem Luther fortwährend den Begriff des Essens auch hier anwendet, nicht daran denken, daß es für ihn nur etwa sei eine andächtige Betrachtung des Fleisches oder der Menschheit Christi, bei der doch in Wirklichkeit dieser Gegenstand außer dem Subjekt verharre, oder nur ein gläubiges Erfassen desjenigen, was durch jenes Leibes Leiden und Sterben für uns gewirkt worden sei. Wir werden auch unten bei unserem systematischen Ueberblick sehen, wie sehr es Luther daran gelegen ist, die Einigung des Glaubens mit seinem Objekt, mit dem persönlichen

Christus, mit Christi untrennbarer Menschheit und Gottheit recht innig und real aufzufassen. Die Untrennbarkeit der ganzen Menschheit und Gottheit Christi in ihrer Allgegenwart und weiter in ihrem Gebundensein ans Wort, daran Christus selbst eben für den Glauben sich bindet, wird ja ohnediß gerade durch die gegenwärtige Schrift auf's stärkste bezeugt. Wie jedoch diß vor sich gehe, wie die Person Christi, sofern sie eine leibliche ist, auch geistlich so gegessen, auch ins Herz so aufgenommen werden könne, das versucht Luther nicht weiter auseinander zu legen und begreiflich oder anschaulich zu machen; es bietet sich dafür hier nur jenes Eine Hauptmoment dar, daß Christi Fleisch doch eigenthümliche, nämlich eben „geistliche" Art habe, freilich wieder ohne daß diese geistliche Art bestimmter charakterisirt und ihr Verhältniß zu dem das Fleisch aufnehmenden Geiste des Menschen hiernach erörtert würde. Der Inhalt des Streites führte Luther hierauf nicht; er setzt voraus, daß mit dem geistlichen Genuß auch seine Gegner, obgleich sie über den Begriff des geistlichen und leiblichen im Unklaren tappen, es wenigstens ernst meinen.

Ihnen gegenüber war die Frage weiter die, was nun der leibliche Genuß des Fleisches, den sie läugneten, für Bedeutung und Werth habe.

Hier treffen wir wieder ähnliche Abfertigungen ihres Fragens überhaupt wie bisher. Speziell gegen Oekolampad sich wendend unterscheidet Luther die beiden von diesem vorgelegten Bedenken; wozu die Gegenwart des Leibes im Abendmahl nütze sei, — und: wozu sie noth sei. Auf die Frage, warum sie „noth" sei, antwortet Luther vor Allem diß: noth sei sie Gottes halber, damit Christus nicht in seinen Worten „das ist mein Leib" ein Lügner werde, und noth sei sie unseres Glaubens halber, damit unser Glaube mit dem Worte Gottes sich reime. Als ersten „Nutzen" nennt Luther: daß die klugen Geister und die Vernunft geblendet und geschändet werden, die Hochmüthigen sich stoßen und fallen und des Abendmahls Christi nimmer genießen, die Demüthigen dagegen aufstehen und des Abendmahls allein genießen (über das Nichtgenießen der Sakramentirer vgl. unten).

Auch auf den Werth oder Nutzen des Wortes weist Luther hin, das wir ja ebenfalls im Abendmahl haben. Und dieses sei ja doch nicht unnütz, sei vielmehr gemäß den Aussprüchen der Schrift ein Wort des Lebens, der Gnade, Seligkeit, Stärke u. s. w., bringe und stärke den Glauben, überwinde Sünde, Teufel, Tod, Hölle und alles

Uebel, mache uns zu Gottes Kindern und Erben. Dieses Alles müsse also auch im Abendmahl sein. Wie man denn nun vom Abendmahl so frech reden könne, als ob es schlecht Rindfleisch wäre. — Luther sagt diß vom Nutzen, welchen das Wort schon rein für sich hat und um dessen willen daher jedenfalls das Abendmahl überhaupt nütze sei. Er weiß wohl, daß die Gegner bestimmter darnach fragen, „was der Leib Christi für sich selbst nütze sei im Brod."

Aber eben auch auf diese Frage geht nun seine gegenwärtige Schrift weiter ein, wie noch keine der bisherigen, und gibt mit Bezug hierauf den Gedanken vom Abendmahl eine neue Wendung.

Der vorhin erörterte Sermon hatte nur kurz gesprochen von einer Schenkung des Leibes an uns zur Vergebung und von einer Schenkung Christi überhaupt mit den von ihm erworbenen Gütern, — und zwar so, daß wir die Schenkung doch wieder zunächst im Worte, nicht im Leibe Christi sich vollziehen sahen. Jetzt handelt Luther mit Bestimmtheit von der Bedeutung des Leibes oder Fleisches selber.*)

Die Grundlage bildet der geistliche, göttliche Charakter des Fleisches, sofern es eben Fleisch Christi, des Gottessohnes, des Logos ist. Hier gilt nach Luther nicht, wie Zwingli wollte: „was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch" (Joh. 3, 6), sondern: „was vom Geist geboren ist, ist Geist;" geistlich nämlich ist, was aus dem Geiste kommt, ob es auch noch so leiblich und sichtbar sein mag; Christi Leib aber ist nach Luk. 1, 34. 35 aus dem Geist geboren. So ist dieses Fleisch eine geistliche Speise, als geistliche ferner eine lebendige, ewige, unvergängliche, die da lebendig macht die Genießenden und sie behält, daß sie nicht sterben. Und hier tritt nun jener Satz ein, daß Christi Fleisch dasselbige geistliche Fleisch, dieselbige unvergängliche Speise ist, ob es nun mit dem Mund leiblich oder mit dem Herzen geistlich gegessen werde. Weiterhin nennt es Luther kurzweg „Gottesfleisch, Geistesfleisch." Es ist, sagt er, in Gott und Gott in ihm; es ist voll Gottheit, ewigen Gutes, Lebens u. s. w.; der heilige Geist wohnt selber darinnen. Ja wäre auch nur Christi Leib im Brod und kein äußerlich Gotteswort dabei, was doch nicht möglich ist, so wäre er doch nicht da ohne das innerliche ewige Wort, welches Gott selbst ist und welches nach Joh. 1, 14 Fleisch geworden ist und im Fleisch ist.

---

*) Hauptstellen fürs Folgende: 30, 93 f. 96—101. 116. 125. 130 f. 132 f. 135 ff. 85—87.

Lebendige, lebendigmachende, geistliche Speise also haben wir da für geistlichen Genuß und für leiblichen Genuß. Und so hat nun nach Luther auch der leibliche Genuß als solcher seinen Nutzen. Auch auf unsern Leib nämlich, welcher im leiblichen Genuß die geistliche Speise empfängt, muß sie ihre lebendig machende Kraft üben. Auch der Mund, der Hals, der Leib, der Christi Leib isset, soll seinen Nutzen davon haben, daß er ewiglich lebe und am jüngsten Tag auferstehe zur ewigen Seligkeit. Das ist die heimliche Kraft und Nutzen, der aus dem Leib Christi im Abendmahl gehet in unsern Leib; er kann nicht umsonst da sein; er muß leben und Seligkeit unserm Leibe geben, wie es seine Art ist. Vergängliche Speise verwandelt sich in den Leib, der sie isset; diese geistliche Speise kann nicht verzehrt, verdaut, verwandelt werden: sie wandelt im Gegentheil den, der sie isset, in sich und verdauet sein Fleisch, so daß er auch geistlich, ewig lebendig und selig werde; es ist da, um ein grob Exempel zu geben, wie wenn der Wolf ein Schaaf fräße und das Schaaf wäre so eine starke Speise, daß es den Wolf verwandelte und machte ein Schaaf daraus. — Aehnlich ist es ergangen auch schon bei der ursprünglichen Ueberwindung des Todes durch die Dahingabe des Fleisches Christi ins Sterben: der Tod hat sich wohl einmal versucht an diesem unvergänglichen Fleisch und wollte es verzehren und verdauen; aber er konnte nicht, sondern es zerriß ihm den Bauch; die Speise war dem Tode zu stark und hat den Fresser verzehrt und verdauet. — Für jene Wirkung des Leibes Christi im Abendmahl citirt Luther wiederholt des Irenäus Ausspruch: „sollte der Leib nicht auch selig werden, wozu würde er denn gespeist mit dem Leib und Blut des Herrn im Sakrament?“ auch das Wort des Hilarius: „darum will er in uns natürlich sein beide in der Seele und Leibe, nach Joh. 6, 56.“

Solche Kraft also ruht im Leibe Christi an und für sich. So müßte das Fleisch, weil es das Fleisch des ewigen Wortes ist, selbst dann nütze sein, wenns möglich wäre, daß im Abendmahl der Leib allein wäre ohne Gottes Wort. Aber das ist nicht der Fall. Es stehen dabei die Worte Christi, welche das Herz mit dem Glauben ergreift. Eben hiemit tritt zum leiblichen Genuß des Fleisches Christi der geistliche. Und da stellt nun Luther wohl Beides, mit dem Nutzen welchen jedes hat, einfach neben einander: isset man den Leib geistlich durchs Wort, so bleibt er geistlich in der Seele; isset man ihn leiblich, so bleibt er leiblich in uns und wir in ihm; er verwandelt uns

ohne Unterlaß, — die Seele in Gerechtigkeit, den Leib in Unsterblichkeit. Doch noch bestimmter sehen wir in Luthers Aussprüchen das Verhältniß des geistlichen Genusses und des leiblichen sich gestalten. Einerseits wird auch die Seele bei ihrem geistlichen Genießen gefördert durch den leiblichen Genuß des Fleisches, sofern dieser im Glauben geschieht. Das Herz nämlich faßt nicht bloß die Worte, um so geistlich zu essen, was der Mund leiblich ißt, sondern der Glaube haftet auch eben an dem Leib, der im Brod ist und welchen der Mund isset. Brod und Leib ist da nicht ein unnütz äußerlich Ding für uns, weil dieses Aeußere im Worte hanget und den Glauben heftet, so wie Gott überhaupt — auch schon im Alten Testament — sein Wort uns so zu geben pflegt, daß er darin ein leiblich Ding einfaßt und vorhält. Nach dieser Seite hin, d. h. in Betreff der Bedeutung welche Gegenwart und mündlicher Genuß des Leibes für die Seele und den Glauben haben soll, gelangen wir also hier wieder zu jener Auffassung desselben als eines Zeichens und Unterpfandes. Und hienach begreifen wir den vollen Sinn davon, wenn Luther sagt: „der Mund ißt für das Herz leiblich;" der Mund leistet nicht bloß, was das Herz seiner Natur nach nicht leisten kann, sondern was er thut, kommt auch dem Herzen selbst zu gut, indem dieses auf das von Christus verordnete Thun des Mundes gemäß dem Worte Christi mit dem Auge des Glaubens und zur Stärkung des Glaubens sich richtet. Noch viel mehr aber gilt nun für Luther sein weiterer Satz: „das Herz ißt für den Mund geistlich;" noch viel mehr hat es nach seiner Auffassung für den Leib wichtige, ja entscheidende Bedeutung, daß mit dem Essen des Mundes das Essen des Herzens sich verbinde. Es bleibt nämlich nicht bloß unserm unverständigen Leib für sich unbewußt, was er für Speise esse, während die Seele sieht und versteht, daß er davon ewiglich leben müsse. Sondern es ist auch diß selbst, daß die Speise wirklich dem Leib solchen Nutzen schaffe, nach Luther erst durchs geistliche Genießen oder durch das Glauben der Seele und das Wort, worauf dieses ruht, vermittelt. Noch ehe er näher auf den Nutzen des leiblichen Genusses eingegangen ist, hat er ausgesprochen (vgl. oben S. 159): „ist geistlich Essen da, so muß das leibliche auch nütze sein — um des geistlichen willen;" ja: „weil der Mund des Herzens Gliedmaß ist, muß er endlich auch in Ewigkeit leben um des Herzens willen, welches durchs Wort ewiglich lebt, weil er hie auch leiblich isset dieselbige ewige Speise, die sein Herz mit ihm geistlich isset." Und er

kommt hierauf zurück auch nach allem was er über die Frucht des leiblichen Essens als solchem ausgesprochen hat. Eben indem er mit Berufung auf Irenäus und Hilarius von der Verwandlung unseres Leibes in Unsterblichkeit durchs leibliche Essen redet, erklärt er: „der leibliche Nutzen ist dermaßen groß und folget aus dem geistlichen.“ Seine Vorstellung ist offenbar diese: der Schatz des Lebens, der durch den Mund in unsern Leib eingeht, erschließt sich doch hier nur unter der Bedingung, daß wir dem Worte, in das er gefaßt ist, mit dem Herzen glauben, sowie das ganze Abendmahl mit dem Inhalt, welchen es an sich hat und bringt, für den Ungläubigen unnütz bleibt oder vielmehr zu Gift wird. — Wir können als Analogie beiziehen, was Luther darüber gesagt hat, daß Christi Empfängniß im Leib der Maria durch den Glauben der Jungfrau bedingt gewesen sei. Wenn dort nach seiner Erklärung Maria ohne Glauben nicht Mutter Jesu hätte werden, übrigens Gott doch sonst Jesu Leib in dem ihrigen hätte machen können: so läßt Gott in den Leib der ungläubigen Abendmahlsgäste trotz ihres Unglaubens Christi Leib eingehen, seine Lebensmacht aber nicht in ihnen zur Entfaltung kommen.

Noch bietet sich uns nun die Frage dar: war denn wirklich auch diese besondere Gabe an unsern Mund und Leib nöthig, um ihn zum Mitgenossen des Lebens und der Seligkeit zu machen? mußte diß der Leib nicht auch ohne sie werden „um des Herzens willen,“ weil ja „der Mund des Herzens Gliedmaß ist?“ muß es nicht von selbst auch dem Leibe zu gut kommen, wenn, wie wir gehört haben, schon im Worte für sich „Leben, Gnade, Seligkeit“ u. s. w. ist, wenn schon das Wort „den Tod und alles Uebel überwindet?“ Volles Recht zu der Frage geben uns weitere lehrhafte Aussprüche Luthers, die er nicht bloß früher, sondern auch fortan außerhalb seinen Streitschriften gegen die Sakramentirer gethan hat, — wenn er Leben und Seligkeit überhaupt kurzweg schon mit der Vergebung der Sünden setzt, die der Glaube aus dem Wort schöpfe, oder wenn er sehr bestimmt sagt, der Glaube ans Wort könne auch ohne mündliche Theilnahme am Sakrament die Seligkeit geben. Wir werden unten in der zusammenfassenden systematischen Darstellung noch mehr hievon zu reden haben. Hier machen wir wenigstens noch auf eine Stelle unserer Streitschrift aufmerksam, wo Luther selbst seine Gegner sagen läßt: „ja das möchte wohl außer dem Sakrament geschehen.*)“ Er

*) 141.

erwiedert zunächst: ja es möchte wohl auch geschehen außer dem zur Rechten Gottes erhöhten Leib Christi überhaupt oder auch ohne das Evangelium; weiter aber: man könnte da auch fragen, wozu das Abendmahl überhaupt noth sei, da man ja das Evangelium und Gedächtniß Christi in allen Predigten haben könne, — wozu das Lesen der Einzelnen in der Schrift oder das besondere Vermahnen der Einzelnen, da ja solches Alles in der öffentlichen gemeinen Predigt geschehen könne; allein Gott wolle die Welt füllen und sich auf mancherlei Weise geben mit seinem Wort und Werken, uns zu helfen und zu stärken; man dürfe nicht so satt sein, bloß die Weise leiden zu wollen, die einem gerade gefalle. Wir bemerken: durch diese letzten Sätze stellt er die leibliche Speisung beim Sakrament mit solchen Weisen göttlicher Gnade zusammen, die allerdings wesentlich nur einen und denselben Inhalt haben, — in denen nur auf mancherlei Art eine und dieselbe Heilsgabe an uns gebracht wird. —

Hervorzuheben haben wir endlich noch aus unserer Schrift, übrigens ohne daß Eingehen aufs Einzelne hier gefordert wäre, die angelegentliche Erörterung der patristischen Aussprüche, welche von der sakramentalen Gegenwart des Leibes an sich handeln. Wir erkennen hier das angelegentliche Interesse Luthers dafür, bei allen den Vätern Uebereinstimmung mit der von ihm behaupteten wirklichen Gegenwart nachzuweisen. Im Nachfolgenden werden wir noch weiter zu beachten haben, von welch großem Gewicht ihm hier der kirchliche Consensus überhaupt war. — Mit Sammlungen von Aussprüchen der Väter über das Sakrament hatte er schon zu Anfang des Jahrs 1525 gelehrte Freunde beauftragt.*)

Luthers Urtheil über die Gegner, wider welche er schrieb, und über den Charakter, den ihr ganzer Glaube trage, erscheint im Verlaufe des Streites vielmehr noch verschärft als gemildert. Namentlich auch in dieser Schrift bezeichnet er sie als Menschen, die Carlstadts und Münzers Standpunkt theilen. Und hiemit kommen wir nun auch noch auf die Geltung, welche er um ihrer Abendmahlslehre willen ihrem eigenen Abendmahl zutheilt oder vielmehr abspricht. Er betrachtet es, wie wir schon gehört haben, als Gottes Willen über jene Hochmüthigen, die an der Gegenwart des Leibes sich stoßen, daß sie Christi Abendmahl nimmer genießen sollen. Ihrer Sakramentsfeier erkennt er in der That nicht mehr zu, was er doch

*) Br. 2, 621.

sonst so entschieden auch für den Genuß ungläubiger Abendmahlsgäste behauptet: die objektive Darreichung des Leibes trotz des Unglaubens der Subjekte. „Da, sagt er, die Schwärmer glauben, es sei eitel Brod und Wein da, so ists gewißlich also; wie sie glauben, so haben sie es, und essen also eitel Brod und Wein, genießen des Herrn Leib weder geistlich noch leiblich." Der Widerspruch, in welchen er hiedurch mit seinen eigenen Lehrsätzen zu gerathen scheint, läßt sich doch lösen: sonst, wenn er von ungläubigen Empfängern redet, hat er Fälle im Auge, wo die ganze Feier von einer auf Christi Einsetzung sich gründenden Gemeinde oder Kirche ausgeht, obgleich dann einzelne Ungläubige dazu treten mögen; bei derjenigen Feier aber, welche die Sakramentirer halten, erkennt er um der Deutung willen, die sie den Einsetzungsworten geben, diesen Grund gar nicht mehr an; sie haben, wie seine nächstfolgende Streitschrift sagt, die Worte und eingesetzte Ordnung Gottes nicht, sondern haben dieselbige nach ihrem eigenen Dünkel verkehret und verändert. *) Wir behalten uns indessen auch über diesen Punkt weitere Bemerkungen für unser letztes Buch vor. Es wird sich allerdings fragen, ob nicht wenigstens ein Widerstreit mit Sätzen Luthers über die Taufe stehen bleibt. Und absichtlich haben wir erst hier jene Sätze aufgeführt: sie erscheinen bei ihm weniger in innerem Zusammenhang mit seiner eigenen Sakramentslehre selbst als mit seinem Eifer gegen die Sakramentirer.

Das große Bekenntniß vom Abendmahl 1528.

Nachdem auch die hier besprochene Schrift Luthers ihre Entgegnung durch Zwingli und Oekolampad gefunden hatte, kommt seine eigene Lehre ihnen gegenüber in seinem „Bekenntniß vom Abendmahl Christi 1528" hinsichtlich mehrerer Hauptpunkte noch zu weiterer Ausführung, zur reichsten, welche er mit Bezug auf diese Punkte ihr überhaupt gegeben hat. **)

Wir meinen namentlich den Widerspruch gegen die figürliche Auslegung der Abendmahlsworte, welchen Luther vom exegetischen Standpunkt aus hier noch eingehender, schärfer, un-

*) E. A. 30, 369; vgl. über die Winkelmesse oben S. 153.

**) E. A 151—373. Das „Bekenntniß" war in Arbeit bei Luther im November 1527 nach Br. 3, 225, unter der Presse zu Anfang des folgenden Februars nach Br. 3, 279, wurde verschickt im März nach Br. 3, 296.

bedingter als bisher erhebt, und ganz besonders die weitere positive Rechtfertigung der Gegenwart des Leibes auf Grund der Einheit des Menschlichen und Göttlichen in Christo.

Gegen die Zwinglische Auslegung erklärt Luther jetzt rundweg: es sei für sie nicht bloß mit Bezug auf die Einsetzungsworte der Beweis nicht beigebracht worden, sondern „ist" heiße auch sonst an keinem Orte der Schrift so viel als „bedeutet", ja, wenn die Schwärmer überhaupt aus irgend einer Sprache der Erde einen Spruch bringen, wo es das heiße, so wolle er ihnen gewonnen geben. In solchen Beispielen, wie sie Zwingli dafür anführte, erkennt Luther — wie er schon bisher namentlich bei 1 Cor. 10, 4 gethan — nicht dem „ist" den Sinn von significat zu, sondern erklärt, die Bezeichnung, welche das Subjekt im Prädikat erhalte, sei da ein „neues Wort" geworden oder habe einen neuen Sinn erhalten, und in diesem neuen Sinn solle sie wirklich durch das „ist" vom Subjekt prädicirt werden; das „ist" behalte also seine Geltung. Man könne z. B. sagen „Christus ist eine Blume," indem man sehe, als welch schönes Kind er von Maria gekommen sei; hier sei, wie die Grammatik und Rhetorik lehre, „Blume" zu einem neuen Worte geworden, habe neue Deutung, neuen Brauch erhalten; und Christus bedeute nun nicht eine Blume, sondern sei eine Blume, nur eine andere denn die natürliche. Ebenso nenne man z. B. einen Menschen einen Hund, indem man darunter einen kargen Filz verstehe; Hund stehe da als neues Wort; und jener Mensch solle so nicht einen Hund bedeuten, sondern ein Hund sein. Im Deutschen pflege man solchen neugewordenen Wörtern ein „recht" oder „ander" oder „neu" beizusetzen, — z. B.: „du bist ein rechter Hund," „Zwingli ist ein anderer Korah, Oekolampad ist ein neuer Abiram;" desgleichen in Schriftaussprüchen, auf welche die Gegner sich beriefen: „Johannes ist ein neuer Elias," „Christus ist ein rechter Fels, ein rechter Weinstock." — Konnte nun aber nicht auf solche Sätze, wenn man sie mit Luther erklärte, gerade Oekolampad sich stützen mit der Behauptung, daß eben auch in dem Satze „diß ist mein Leib" zwar das „ist" nicht für „bedeutet" stehe, wohl aber das Wort „Leib" einen neuen metaphorischen Sinn erhalten habe. Hiegegen wendet Luther fürs erste wieder das ein, daß man nach der christlichen Lehre und nach der Grammatik nimmermehr von der alten Deutung eines Wortes zu einer neuen übertreten dürfe, wenn nicht der Text und Verstand dazu zwinge oder es durch andere Stellen der Schrift nothwendig gefordert werde;

Oekolampad habe diß für die Abendmahlsworte noch immer nicht bewiesen. Weiter führt er aus: in den zum Beweise beigebrachten tropischen Aussagen der Schrift zeige das betreffende Wort (z. B. „Weinstock") nach der ersten, alten Bedeutung dasjenige Ding an, welches zum Gleichniß fürs neue diene, nach der neuen Bedeutung das neue rechte Ding selbst: und so sei dann z. B. Christus nicht ein Gleichniß des Weinstocks, sondern der Weinstock (nach seiner ersten Bedeutung) sei ein Gleichniß Christi (mit Bezug auf diejenige Eigenschaft Christi, vermöge deren er eben der Weinstock nach der zweiten Bedeutung, oder der rechte Weinstock ist); verkehrt dagegen wäre das Verhältniß in dem Satze „diß ist mein Leib" nach Oekolampad: nach ihm stehe „Leib" für Zeichen oder Gleichniß des Leibes, während nach Analogie jener Sätze das Wort „Leib" also neu geworden sein müßte, daß es den rechten neuen Leib heiße, dessen Gleichniß der natürliche Leib Christi wäre. Auch das gibt Luther nicht zu, daß es sich doch ähnlich verhalte, wenn man z. B. von einem Bild sage „das ist Paulus," oder von einer hölzernen Rose „das ist eine Rose;" denn das sei dann auch wirklich eine Rose, nur nicht eine natürliche, sondern eben eine hölzerne, und man wolle nicht sagen, das sei einer Rose Gleichniß, sondern man wolle sagen, was es seinem Wesen nach sei; nach dieser Analogie müßte man auch zwei Leiber Christi haben, welche beide den Namen „mein Leib" mit Wahrheit führen, und der andere müßte etwa ein bröderner Leib Christi sein. — Christus, sagt Luther endlich, werde mit dieser angeblichen tropischen Meinung seiner Rede zu einem leichtfertigen Narren und Maulaffen gemacht. Denn er habe dann ganz unnöthiger und unnützer Weise die Worte „das ist mein Leib" beigesetzt, indem man ja auch ohne diese seines Todes bei Brod und Wein hätte gedenken können. Ferner habe die Allegorie selbst, die er da treibe, für den Glauben gar keinen Nutzen. Ueberdieß sei die Vergleichung, die er zwischen dem Brod und seinem Leib gemacht haben sollte, schon an sich Thorheit: denn es fehle das, worin das Verglichene und das Gleichniß übereinkommen müßten (ein tertium comparationis). Das Brod nämlich habe Nichts worin der Leib ihm gleich wäre. Christus würde, um in einem Abendmahl ein Gleichniß seines Leibes zu geben, viel besser das alte mosaische Mahl des Osterlammes zu diesem Zwecke belassen haben, welches wirklich aufs feinste seinen für uns gegebenen Leib bedeute. Nichts helfe den Schwärmern die Ausflucht, daß nach 1 Cor. 11, 24 („mein Leib,

für euch gebrochen") das Gleichniß im Brechen stehe, d. h. daß, wie das Brod über Tisch gebrochen werde, so Christus am Kreuz für uns gemartert sei. Denn das „gebrochen" müsse den gleichen Sinn haben wie das „Brechen" unmittelbar vorher, da es heiße, Jesus habe das Brod gebrochen; Christus habe ja auch nicht selber sich gekreuzigt, wie es sein müßte, wenn hier „brechen" = „tödten" wäre und das Brodbrechen, welches eben durch ihn selber geschehe, Abbild der Tödtung seines Leibes; es bleibe also dabei, daß, wie schon die Schrift „wider die himmlischen Propheten" bewiesen habe, das Brechen hier vom Austheilen des Brodes und ebenso des Leibes zu verstehen sei; zu dem verneine ja Johannes auch ausdrücklich gerade das „Brechen" vom Leibe Christi Joh. 19, 36. Wäre aber auch je das Brod vermöge des Brechens dem Leib zu vergleichen, so wäre doch kein entsprechendes Verhältniß zwischen dem Wein und dem Blute; denn das Trinken sei ja nach der Erklärung der Gegner selbst nicht ein Gleichniß des vergossenen Blutes Christi, sondern des geistlichen Trinkens oder des Glaubens.

Mit eindringendem Fleiß und mit einem Scharfsinn, den auch kein Gegner der lutherischen Lehre leugnen sollte, hat Luther in den hier beigezogenen Abschnitten seines Buches die Auslegung der Schweizer Reformatoren kritisirt, ihre Argumente zergliedert, die Blößen, welche besonders Zwinglis „significat" und die beigebrachte Sammlung der angeblich analogen Redensarten darbot, geschickt ans Licht gestellt. Und je weniger es da wirklich an Blößen fehlte, desto leichter begreifen wir es, wenn die ihm entgegengestellte Exegese keineswegs den Erfolg hatte, in der Ueberzeugung von der Richtigkeit der eigenen Lehre ihn irgend zu erschüttern.

Doch weit wichtiger ist für uns natürlich die *dogmatische* Entwicklung, welche er jetzt aufs Neue vorträgt.

Als Hauptstück, um das es sich handle, stellt Luther wieder hin: ob *mit dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes die Gegenwart seines Leibes beim Abendmahl im Widerspruch sei*. Die Erwiederung Zwinglis auf Luthers letzte Schrift mußte vollends dazu dienen, diese Frage und die Frage, wie überhaupt die Gegenwart des Leibes Christi gedacht werden müsse, auf die allgemeine Frage nach dem Verhältniß der beiden Naturen in Christo zurückzuführen.

Es stand da Luthern gegenüber die *Zwinglische Alloösis*. Wenn die Schrift, von der einen Natur Christi redend, solche Aus-

drücke, welche eigentlich für die andere gelten, anwende und demnach die bezeichneten Zustände und Thätigkeiten unterschiedslos bald von der einen, bald von der andern Natur aussage, so sei diß, meint Zwingli, eine bloße Redeform, eben die der Allöosis; es solle da, wie Luther diese Meinung ausdrückt, von der Schrift nur eine Natur für die andere genommen sein; während in Wirklichkeit jede der Naturen von der andern doch so gesondert bleibe, daß sie nur ihre eigenen Thätigkeiten behalte. Vor dieser Allöosis nun kann Luther nicht ernstlich genug warnen; er nennt sie des Teufels Larve; sie werde ganz willkürlich ohne Beweis aus der Schrift von Zwingli statuirt. Ihre Großmutter sei die alte Wettermacherin, Frau Vernunft. Und zwar kehrt er gegen sie sogleich das Grundinteresse des christlichen Glaubens:*) nach Zwingli solle, wenn die Schrift vom Leiden Christi rede, diß nur für seine menschliche Natur gelten; dann thue aber Christus mit seinem Leiden nicht mehr denn ein anderer schlechter Heiliger; habe nur die menschliche Natur für uns gelitten, so sei Christus ein schlechter Heiland, bedürfe wohl selbst eines Heilands; werde die Person Christi gemäß jener verdammten Allöosis zertrennt, so sei der ganze christliche Glaube und aller Welt Seligkeit weggenommen. Er selbst sieht den Grund, weßhalb die Schrift das der Gottheit Widerfahrende der Menschheit zulege und umgekehrt, eben in der wirklichen Einigung, welche in Christi Person die Gottheit mit der Menschheit eingegangen habe. Gottheit und Menschheit sei in Christo Eine Person. Die Person, Christus, sei wahrhaftiger Gott. Leide nun Christus, so sage man mit Recht, Gottes Sohn leide; nämlich das eine Stück, die Gottheit, leide zwar nicht; wohl aber leide die Person, welche Gott sei, am andern Stück, nämlich an der Menschheit. Es verhalte sich hiemit, wie wenn man sage, ein Königssohn sei wund, während doch allein sein Bein wund sei, — der Absalon sei schön, während doch allein sein Leib schön sei. Weil Leib und Seele Eine Person seien, werde der ganzen Person recht zugeeignet Alles, was dem Leib oder der Seele, ja dem geringsten Gliede des Leibes widerfahre. Ebenso solle man der ganzen Person Christi, in welchem Gottheit und Menschheit Eine Person sei, zueignen, was dem andern Theil der Person widerfahre, weil eben beide Eine Person seien. Man menge nicht etwa die zwei Naturen in Ein Wesen; man sage nicht, Gottheit sei Menschheit und göttliche Natur sei menschliche

*) Vgl. oben S. 123 f.

Natur. Sondern man menge die zwei unterschiedlichen Naturen in eine einige Person und sage: Gott ist Mensch, Mensch ist Gott. Dagegen werde vermöge der Allöosis die Person Christi getrennt, als wärens zwei Personen; wo nämlich die Sprüche vom Leiden allein auf die menschliche Natur gezogen werden, da müsse, weil nicht die Natur, sondern die Person das Subjekt des Thuns und Leidens sei, Christus zwei Personen sein.

Nach dieser allgemeinen Erklärung gegen Zwingli's Auffassung vom Verhältniß der Naturen und der Person geht Luther wieder zu seinem Hauptsatz über, daß ein Widerspruch zwischen Christi Sein im Himmel und der Gegenwart im Abendmahl nicht bewiesen sei, daß im Gegentheil jenes eine Allgegenwart des Leibes mit sich bringe. Er beginnt hiemit einen neuen Abschnitt seiner Ausführung, ohne ihn in der Form einer Folgerung an den vorigen zu knüpfen. Auch ist wirklich noch nicht die Negation der Allöosis an sich dasjenige, woraus für ihn die Allgegenwart des Leibes folgt; und andererseits bemerkt er selbst, diese könnte ihm auch durch die Allöosis nicht umgestoßen werden. Nämlich es handelt sich, wie er sagt, bei dem Satze, daß Christi Leib allenthalben sei, nicht um das, um was es bei der Allöosis zunächst sich handelt; bei dieser handle es sich nur um die Thätigkeiten der Naturen, bei jenem Satz um das Wesen derselben. Wohl aber folgt ihm der Satz aus eben derjenigen Einheit der Person und derjenigen Einigung der Naturen selbst in der Person, aus welcher auch die Abweisung der Allöosis folgte. Und dahin würde, wie er sagt, auch keine Allöosis reichen; die Allöosis würde sich nur beziehen auf Aussagen über die Werke, wie man ausspreche, Christus trinke, sterbe u. s. w.; wenn es aber heiße „Gott ist Mensch“ oder „Mensch ist Gott,“ so könne das keinenfalls Allöosis sein; „Gott“ müsse da jedenfalls für Gott, „Mensch“ für Mensch genommen werden. So folgert denn Luther wie schon in seinen früheren Entgegnungen: Jesus Christus ist wesentlich natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in Einer Person unzertrennt und unzertheilt; weil seine Menschheit mit Gott eine Person worden ist und also ganz und gar in Gott gezogen über alle Kreaturen, daß er gleichsam an ihm klebt, so ist es nicht möglich, daß Gott irgendwo sei, da er nicht Mensch wäre; die zwei Naturen sind mit einander also vereinigt, daß sie näher denn Seele und Leib zusammengehören, und demnach muß Christus da auch Mensch sein, wo er Gott ist; Gottes rechte Hand aber und Christus vermöge seines

Sitzens zur Rechten Gottes und vermöge seiner eigenen wesentlichen Gottheit ist allenthalben. Hiebei redet Luther wieder, mit Bezug auf Joh. 3, 13, auch schon von der Periode des irdischen Lebens Christi; dem Zwingli nämlich, welcher leugnete, daß Christi Leib allenthalben sei wo Gott sei und so zugleich im Himmel und auf Erden, wirft er vor, daß dieser grobe Geist Nichts davon wisse, was „im Himmel sein" heiße, und beruft sich darauf, daß Christus auch damals schon nach Joh. 3, 13 zugleich im Himmel gewesen sei; und er fügt jetzt ausdrücklich hinzu, diß gelte schon von Mutterleib an auch für Christi Menschheit: sie sei höher und tiefer in Gott gewesen denn kein Engel, und hiemit auch höher im Himmel. Es wird hiernach für den Stand des auf Erden wandelnden und des erhöhten Christus nur der Unterschied gelassen, daß seine Menschheit dort, während schon damals die bezeichnete Folge der Einigung mit der Gottheit ihr eignete, daneben zugleich in äußerer Sichtbarkeit und niedriger Gestalt an einem bestimmten Ort auf Erden sich darstellte. — Blicken nun wir von hier aus wieder auf den vorangegangenen, gegen die Allöosis gerichteten Abschnitt zurück, so müssen wir weiter bemerken: es ist jetzt noch weit mehr, als aus jenem an sich schon folgte, aus der persönlichen Einheit selbst erschlossen. Denn aus jenem wäre zunächst nur gefolgt, daß, analog jener Aussage über das Leiden Christi, die Person, welche Mensch sei, am andern Stücke, nämlich an der Gottheit, die Allgegenwart besitze. Hier dagegen ist ausgesprochen, daß vermöge jener Einigung die Allgegenwart, welche zunächst diesem Stück, nämlich der Gottheit, zukommt, und welche ferner jenem Abschnitt gemäß der Person Christi mit Beziehung auf dieses Stück zukommen soll, auch auf die Menschheit selbst übergegangen sein müsse. — Die Streitschriften gegen die Sakramentirer führen uns dann hinsichtlich dieser Lehrbestimmungen nicht mehr weiter. Was Luther fernerhin darüber ausgesprochen hat, wird in unserer zusammenhängenden Darstellung der lutherischen Christologie seine Stelle finden.

So hat sich uns im „Bekenntniß" Luthers wieder seine christologische Grundlage der Abendmahlslehre entfaltet. Er will aber für die Gegenwart des Leibes, welche ihm durch das Verhältniß der Menschheit Christi zur Gottheit gesichert ist, weiter dadurch Raum schaffen, daß er auf's Neue, noch eingehender und mit schärferen Distinktionen als bisher darlegt, wie Gott, um an einem Orte

zu sein, keineswegs gebunden sei an eine lokale Gegenwart.

Er unterscheidet dreierlei Weisen an einem Orte zu sein: nämlich localiter oder circumscriptive, definitive, repletive.

Localiter oder „begreiflich" ist nach Luther ein Ding an einem Ort, wenn der Ort und das darin gegenwärtige Ding sich mit einander reimen und messen, sich gegenseitig decken, das Eine das Maß des Andern ist: so der Wein und das von ihm gefüllte Faß. Auf diese Weise ist auch der Leib Christi gegenwärtig gewesen, als er, auf Erden wandelnd, nach seiner Größe Raum gab und Raum nahm. Er kann diese Weise auch nachher noch brauchen wenn er will, hat sie gebraucht in seinen Erscheinungen nach der Auferstehung, wird sie wieder brauchen in seiner sichtbaren Offenbarung am jüngsten Tag. Nicht aber ist er in solcher Weise beim Vater oder im Himmel. — Nur aufs Verlassen dieser Art von Gegenwart bezieht Luther die Aussprüche vom Hingang aus dieser Welt u. s. w., mit welchen die Gegner das Dasein Christi im Sakrament widerlegen wollten.

Definitive oder unbegreiflich ist ein Ding da, wenn es zwar an einem bestimmten Orte ist, welcher leiblich und begreiflich ist und sein räumliches Maß, seine Länge, Breite, Dicke hat, wenn es aber da nicht selber auch greiflich ist, nicht nach dem Raum des Ortes sich abmißt, überhaupt gar keine Länge und Breite hat (den Ausdruck „definitive" entnahm Luther wohl von Okkam). So sind Engel oder Geister in der Weise an Oertern gegenwärtig, daß sie in einem ganzen Haus und einer Stadt, und wiederum in einer Lade oder Nußschale sein können. — Dahin zieht Luther jetzt jenes Verhalten des Leibes Christi bei der Auferstehung, auf welches er schon in der vorigen Schrift sich berufen hat. Es war da kein Messen noch Begreifen, als der Leib durch den versiegelten Stein fuhr oder durch die verschlossene Thüre ging; er nahm keinen Raum, noch gab ihm der Stein einen Raum, — der Stein blieb ganzer fester Stein und die verschlossene Thüre blieb gleichfalls unverändert, — und doch war sein Leib zugleich an dem Ort, wo Holz und Stein war, und blieb selber so groß wie zuvor. Er fährt so, sagt Luther weiter, überhaupt durch alle Kreatur wo er will. Und dieselbe Weise also hat nach Luther auch schon bei den Engeln statt, ja sie wird auch allen Heiligen im Himmel gemein werden: sie werden gleichfalls mit ihrem Leib durch alle Kreatur fahren, wie es die Engel und Teufel thun. Eine Vergleichung für diese Weise der Gegenwart glaubt er übrigens

auch schon darin zu haben, daß ja auch unser Blick meilenweit fahre und da zugleich an allen Orten gegenwärtig sei, ohne Raum zu nehmen oder zu geben, — daß deßgleichen der Ton durch Luft und Wände, das Licht durch Luft, Wasser, Glas fahre. — An diese Weise nun knüpft er auch seine Behauptung von des Leibes Gegenwart im Abendmahl: habe Christus in der verschlossenen Thüre sein können ohne Raum und Stätte gemäß seiner eigenen Größe, warum nicht auch im Brod? Seien ihm doch überhaupt alle Kreaturen so durchläuftig und gegenwärtig, wie einem andern Körper seine leibliche Stätte. Und der Grund hiefür ist ihm eben jene Einheit der beiden Naturen in der Einen Person: vermöge ihrer könne Christus nach der ersten, begreiflichen Weise sich erzeigen, an welchem Orte er wolle, und über diese Weise auch der andern, unbegreiflichen Weise brauchen.

Aus derselben Einheit aber folgert er sofort auch, daß Christus nach der dritten Weise oder repletive sei und sein könne allenthalben. In der dritten Weise nämlich, repletive oder übernatürlich, ist ein Ding an Oertern, wenn es zugleich ganz und gar an allen Orten ist und alle Orte füllt und doch von keinem Ort abgemessen und begriffen wird, so wie Gott nach Jer. 23, 23 ein Gott von nahe und nicht von ferne ist, da er Himmel und Erde füllt. Ebenso muß also auch Christus mit seiner Menschheit, weil er Mensch sein muß, wo er Gott ist, nach dieser übernatürlichen, göttlichen Weise allenthalben sein. Nach dieser dritten Weise sind ihm alle Kreaturen noch viel durchläuftiger und gegenwärtiger als nach der zweiten. Kann er nach der zweiten in den Kreaturen sein, ohne von ihnen gemessen und begriffen zu werden, so ist er noch vielmehr nach der dritten Weise wunderbar in ihnen, daß sie ihn nicht messen noch begreifen, daß vielmehr er sie hat vor sich gegenwärtig, sie mißt und begreift. Man muß diß sein Wesen, da er mit Gott eins ist, gar weit, weit außer allen Kreaturen setzen, so weit als Gott draußen ist, und wiederum so tief und nahe in alle Kreaturen, als Gott drinnen ist; wo Gott ist, da muß er auch sein. — Luther redet hier wieder sehr verächtlich von der beschränkten Vorstellung, welche seine Gegner überhaupt über die göttliche Gegenwart sich machen. Ihnen sei die Gottheit auf die leibliche, begreifliche Weise (localiter) allenthalben, als wäre Gott so ein groß ausgebreitet Ding, das durch alle Kreaturen und über sie hinausreiche, die Welt fülle und drüber hinausrage, wie wenn ein Strohsack voll Stroh stecke. Er wiederholt hiegegen: die

Gottheit sei nicht ein solch ausgerecktes Wesen, mit räumlichen Dimensionen, sondern ein übernatürlich, unerforschlich Wesen, das in einem jeden Körnlein ganz und gar sei und dennoch in allen und über allen und außer allen Kreaturen. Wenn man von der Gegenwart Gottes rede, so bedeute das „im“ nicht ein begreifliches Drinsein, wie in einem Sack oder Korb, sondern es gelte so viel als „über, außer, unter, durch und wieder herdurch und allenthalben.“ — Zwingli hatte eingewandt: wenn Christi Leib allenthalben wäre wo Gott sei, so wäre dieser Leib alterum infinitum, ein unendlich Ding wie Gott selbst. Das aber will Luther doch keineswegs annehmen oder zugeben; wir haben ja ihn bisher vielmehr so reden hören, als ob Jesu Leib eine bestimmte Größe habe (vgl. oben: „er bliebe so groß wie zuvor“), nur freilich eine ganz andere denn eine Größe im eigentlichen, räumlichen, sinnlichen Sinne, wornach sie von einem einzelnen Ort umfaßt und gemessen würde. Er erwiedert jetzt: auch die Welt sei ja nicht infinitum oder unendlich; somit folge, wenn der Leib allenthalben sei, hieraus auch für ihn nicht die Unendlichkeit. Ueberdiß sah er in jener Einwendung eben wieder die schlechte Vorstellung von der groben, begreiflichen Weise göttlicher Gegenwart. Indem er ferner wieder das entgegenhält, daß Gott überhaupt auf mehr als Eine Weise Etwas an Orten zu halten vermöge, beruft er sich hiefür jetzt auch darauf, daß nach Matth. 18, 10 auch Engel zugleich im Himmel und auf Erden sein können, — im Himmel vor Gottes Angesicht, auf Erden um uns da zu dienen, — ohne daß ihnen deßhalb Unendlichkeit zukäme. Er erhebt dann hier jenen Vorwurf, daß der grobe Geist Nichts davon wisse, was im Himmel sein heiße, worauf er Joh. 3, 13 einführt. Und nun fährt er vollends fort: wie wenn nicht bloß Christus, auf Erden wandelnd, zugleich im Himmel gewesen sei, sondern auch wir sterblichen, auf Erden befindlichen Menschen, sofern wir an Christus glauben, im Himmel seien? Was müsse das erst den Schwärmer für eine tolle Rede dünken! So aber bezeuge es Paulus Ephes. 1, 3. 2, 5. 6. Col. 3, 3. Wir haben hier zu erinnern an den Ausspruch, der uns im Sermon vom Sakrament v. J. 1527 begegnet ist: das gläubige Herz sei wahrhaftig im Himmel, seiend wo Christus sei (s. oben S. 149); auch an einen Satz der Schrift „daß diese Worte u. s. w.“, wo es heißt: wenn die Schwärmer Gott auf seinen Stuhl im Himmel binden, so müßten auf diesem auch wir sitzen, weil Paulus Ap.-Gesch. 17, 28 sage: „wir sind seiner Art, und in ihm leben, weben und sind wir“ (E.

A. 30, 57). Luther erklärt jetzt das Sein im Himmel überhaupt dahin: „was in Gott und vor Gott ist, das ist im Himmel;" das hält er den Schwärmern entgegen, welche „Himmel" nicht mehr heißen, denn das sie mit Fingern und Augen über sich zeigen mögen, da Sonne und Mond stehen; indem Gott im Himmel, die Gegenwart Gottes aber nicht lokal zu denken ist, sollen wir also bei jenen Aussagen auch ganz über die sinnliche, räumliche Vorstellung vom Himmel hinausgehen. Folgt aber hiemit nicht für die Christen, wenn auch sie im Himmel und in Gott sind, daß auch sie wie Christus Allgegenwart haben? Zwingli hatte eine solche Allgegenwart der Christen mittelst des Ausspruches Christi „wo ich bin, da sollt ihr auch sein," als Consequenz von Christi Allgegenwart hingestellt. Darauf entgegnet Luther: ob wir gleich nach jener ersten und zweiten Weise der Gegenwart sein werden, wo Christus sei, werden wir es doch nicht sein auf die dritte Weise, nach welcher Christus sei wo Gott sei; denn nur Christum, der Eine Person sei mit Gott, setze die Schrift zur Rechten Gottes (übrigens folge eben aus der Allgegenwart Christi, daß wir seien wo er; eben indem er allenthalben sei, müsse er ja auch bei uns sein). Und hierin haben wir nun auch Antwort auf die von uns aufgeworfene Frage: indem wir in Gott sind, sind wir es nach Luther doch nicht in demjenigen vollen Sinne, in welchem es der Gottmensch Christus ist, für welchen daraus jene Allgegenwart oder jene Gegenwart in der dritten, repletiven, übernatürlichen Weise folgt; indem wir im Himmel sind, sind wir doch nicht wie er zur Rechten Gottes. Freilich genügt dann gegen die Folgerung, daß Christi Leib als ein allgegenwärtiger unendlich sei, nicht mehr jener Hinweis Luthers darauf, daß auch die Engel zugleich im Himmel und auf Erden seien; denn für die Engel gilt dasselbe, was soeben über den Unterschied zwischen unserm Sein im Himmel und dem Sein Christi gesagt worden ist: auch sie sind nach Luther darum doch nicht allgegenwärtig repletive; es würde sich fragen, ob nicht doch eben diese Christo eigenthümliche Allgegenwart Unendlichkeit seines Leibes fordere.

Wenden wir von dieser Ausführung Luthers über die Allgegenwart Christi und seines Leibes wieder den Blick auf die spezielle Gegenwart im Abendmahl, so erhellt von selbst, wie sehr eben durch jene die Möglichkeit von dieser vollends gegen alle Einwendungen gesichert wurde; eben um des willen hat Luther wieder, wie in der nächst vorangegangenen Schrift, so reichlich und nachdrücklich

von jener gehandelt. Zunächst jedoch ist es, wie wir bemerkt haben, die zweite, definitive Weise des Daseins Christi, worauf er diese sakramentale Gegenwart bezieht. Das Sachverhältniß ist nach Luthers Sinn dieses: wenn Christus allenthalben gegenwärtig ist wie Gott, so kann er ohnediß auch gegenwärtig sein auf jene Art, für welche sogar die Daseinsweise von endlichen Geistern, Engeln, Teufeln, verklärten Christen Analogie hat. Für die Gegenwart im Sakrament bot sich zunächst eben jene zweite Weise des Daseins dar, da es auch bei ihr um ein, wenn auch „unbegreifliches“ Dasein an einem speziellen Orte sich handelt. Der Leib Christi ist nach Luther, während er in der höchsten, göttlichen Weise allenthalben ist, in dem Sakramente, wo er sich nun auch greifen lassen will, zugleich speziell auf die zweite Weise gegenwärtig, welche auch andere Geister mit ihm gemein haben.

Zu allen diesen Erklärungen über die Weisen des Daseins muß übrigens noch ausdrücklich beigefügt werden, daß Luther auch jetzt nicht der Meinung ist, mit ihnen die Möglichkeit göttlicher Gegenwart umschrieben zu haben, und daß er nicht mit ihnen die Wirklichkeit der sakramentalen Gegenwart begründet, sondern nur gegen Solche, welchen sie mit Christi himmlischem Sein unverträglich schien, eine Art, wie Beides ganz gut sich vereinigen lasse, hiemit aufgezeigt haben will. Der eigentliche Grund des Glaubens soll bleiben das Wort Christi „das ist mein Leib.“ Mit Bezug auf seine Sätze über die Allgegenwart des Leibes erinnert er gleich zu Anfang an seine Erklärung in der letztvorangegangenen Schrift: er habe nur Eine Weise anzeigen wollen, wie Gott Christum im Himmel und zugleich seinen Leib im Abendmahl könne sein lassen, und habe der göttlichen Weisheit und Macht wohl mehr Weise vorbehalten, dadurch er dasselbige vermöchte. Auch nachher, nachdem er von der definitiven Gegenwart geredet, wiederholt er: mit dem Beweise, daß Christus überhaupt auf mehr Weise als bloß auf die lokale irgendwo sein könne, sei schon genug erstritten, daß man den Einsetzungsworten glauben solle; wer wolle so kühn sein, die Gewalt Gottes zu messen und zu umspannen, als ob er nicht wohl auch andere Weise mehr wisse. Ja er erklärt sogar: er wolle auch nicht leugnen, daß vermöge der göttlichen Allgewalt ein Leib auf die erste, begreifliche, lokale Weise an vielen Orten sein könnte; denn wer habe dieser Gewalt ein Ende gesehen? — Und er will nun endlich auch den Fall setzen, daß Christi Leib, wie die Schwärmer gaukeln, an

Einem Ort im Himmel wäre. Für diesen Fall erklärt er jetzt: auch dann möchten doch alle Kreaturen vor demselben und um ihn her sein wie eine helle durchsichtige Luft. Hiefür beruft er sich jetzt wieder darauf, daß, wie er schon gesagt habe, Geister hell und leicht durch eine äußere Mauer hören und fahren und daß für sie die unserm Gesicht dicken oder finstern Steine u. s. w. einem Glas, ja einer hellen Luft gleich seien, wie diß durch die Poltergeister und Engel und durch Christi Gegenwart in dem versiegelten Stein und der verschlossenen Thüre bewiesen werde. Sodann führt er Vergleichungen ein, für die er zum Theil auf Laurentius Valla und auf eine sonst schon unter dem Papstthum übliche Lehrweise sich beruft. Man sehe wohl inmitten inne in einem Krystall oder Edelstein ein Fünklein oder Bläslein, das zugleich an allen Enden desselben und, wenn man ihn drehe, immer vorn an ihm erscheine; so könnte, wenn Christus auch inmitten aller Kreaturen an einem Ort im Himmel säße, doch Gott viel wunderbarer und wahrhaftiger, als das Fünklein im Krystall uns vorgestellt werde, den Leib Christi im Brod uns darstellen. Die Eine Stimme, welche von Einem Munde des Predigers ausgehe, komme doch in viele tausend Ohren in Einem Augenblick; noch viel mehr werde Gott den Leib Christi, wenn er an Einem Ort wäre, doch zugleich an vielen Orten im Brod und Wein können gegenwärtig machen, da ja dieser viel geschwinder denn die Stimme, und alle Kreatur für ihn viel durchläufiger als für die Stimme sei, wie er das im Stein des Grabes bewiesen habe. Ein Spiegel ferner könne in tausend Stücke gebrochen werden, während doch in jedem Stück dasselbe ganze Bild bleibe, das im ganzen Spiegel erschienen sei; demnach werde Gott, der diß geschehen lasse, auch Christi einigen Leib so machen können, daß, ob er gleich im Himmel an Einem Ort wäre, doch nicht allein sein Bild, sondern er selbst an vielen Orten zugleich wäre; diesem sei viel leichter, in Brod oder Wein zu fahren, als ein Antlitz in den Spiegel fahre, da er ja auch fahre durch Stein und Eisen, dadurch kein Bild oder Antlitz gehe. Diese Gleichnisse hat Luther, wie gesagt, nur für den Fall angeführt, daß das von ihm verworfene „Denken der Schwärmer“ von Christi Sein im Himmel richtig wäre. Er vereinigt für diesen Fall mit der leiblichen und begreiflichen Gegenwart Christi an Einem Ort im Himmel, wie Jene sie sich denken, doch zugleich eine Gegenwart der zweiten, unbegreiflichen Weise, womit Christus im Brod und Wein des Sakramentes sei. Indessen hat Luther das, was in derartigen Gleichnissen dar-

gestellt sein sollte, nicht so scharf aufgefaßt, daß er nicht ganz gleichartige auch für verschiedene Vorstellungen der Gegenwart Christi gebrauchen würde. So hat er da, wo er von seiner eigenen Ansicht über Christi himmlisches Sein ausgegangen ist, jene Vergleichung mit dem durch weiten Raum dringenden menschlichen Gesicht angewandt (s. oben S. 175), welche ihrer Natur nach neben die vorhin erwähnte Vergleichung mit der Stimme eines Predigers zu stehen kommt: auch das erste mal handelt sichs ja um ein Subjekt, welches für sich einen bestimmten Ort einnimmt. So ist jenem Gleichniß vom Funken oder Gläschen im Krystall ein anderes gleichartig, das Luther nachher noch für seine eigene Vorstellung von der Daseinsweise Christi beibringt; er verweist nämlich hiefür nachher noch, mit einem „groben Gleichniß," auf das Bild der in einen Teich scheinenden Sonne, welches nur Eines sei, welches aber Jeder, der am Teich stehe, an seinem Ort vor sich habe; noch viel mehr werde Gott eine Weise wissen, auf welche der Leib Christi allenthalben und wo er wolle sei. Der Mangel an schärferer Unterscheidung, den wir hier bei Luther wahrnehmen, hängt zusammen mit Ungenauigkeit im Erfassen des Sachverhaltes selbst, der bei den zum Gleichniß dienenden Objekten in Wirklichkeit statt hat. Beim Gleichniß vom Spiegel bemerkt auch Luther selber: er wisse wohl, daß die Bilder im Spiegel nicht das Antlitz selber seien; natürlich hätte sich gegen ihn ähnlich auch in Betreff des Bläschens im Edelstein einwenden lassen, daß dieses nicht an sich, sondern nur für die subjektive Auffassung des Beschauers, oder daß es nicht selbst, sondern nur sein Bild an verschiedenen Punkten zugleich gegenwärtig sei; er besteht aber dort eben darauf, daß, wenn Gott so viele Bilder in Einem Augenblick machen könne, noch viel mehr zu glauben sei, Gott könne die Gegenwart des Leibes Christi an vielen Orten zugleich bewirken.

Eine besondere Auseinandersetzung darüber, daß nun dieser Leib, der allenthalben sei, doch nicht überall von uns sich finden und greifen lasse, hat Luther in dem „Bekenntniß" nicht wieder gegeben. Gegen die Angriffe darauf, daß Christus mit seiner sakramentlichen Gegenwart an sonderliche Orte sich gebunden haben sollte, verweist er auf die Antwort, die er schon in der Schrift wider die himmlischen Propheten gegeben.

Dagegen behandelt er endlich noch besonders eingehend jetzt die Frage, wie in den Worten „das ist mein Leib," wornach die reale Gegenwart des Leibes geglaubt werden müsse, das Verhält-

niß des Prädikates zum Subjekte zu denken sei. Im Bisherigen sind wir hierauf namentlich geführt worden in der Schrift vom babylonischen Gefängniß und in der Schrift wider die himmlischen Propheten. Wir haben daran zu erinnern, wie er in jener von dem für die Transsubstantiationslehre geltend gemachten Grundsatze sprach, daß im Subjekt und im Prädikat Ein und Dasselbe gesetzt sein müsse (B. 1 S. 344), — und wie er in dieser auf die Redeform der Synekdoche sich berufen hat (B. 1 S. 120 f). Jetzt handelt er von der Frage unter der Ueberschrift „de praedicatione identica." Er bezeichnet sie als eine, die billig alle redliche Vernunft bewege, die Wikleff aufs Fürnehmste treibe und in der alle Hochschulen sich gebläuet haben; die Hochschulen haben, weil praedicatio identica de diversis naturis gegen Schrift und Vernunft wäre, endlich gelehrt, es bleibe im Sakrament kein Brod (sie haben als Subjekt nicht mehr wirkliches Brod gesetzt); Wikleff habe das Brod behalten, den Leib aber fahren lassen (im Prädikat also Etwas Anderes gesetzt). Er nun erkennt die Regel der Grammatik und Logik an, von welcher dort auf beiden Seiten ausgegangen wurde. Dennoch will er mit Wikleff das fortwährende Dasein des Brodes festhalten (wiewohl hieran nicht so viel gelegen sei), und zugleich mit den Sophisten das Dasein des Leibes. Darin nämlich, daß, wie beim Abendmahl, zweierlei Wesen Ein Ding seien, — daß das Brod, während es Brod sei, auch Leib sei, erkennt er doch weder einen Widerspruch gegen die Logik, noch einen Widerspruch gegen die Vernunft. Er beruft sich vor Allem auf die Schrift. In der Trinität seien drei unterschiedliche Personen und dennoch sei jede der einige Gott; die Einigkeit der Natur und des Wesens mache hier, daß „unterschiedliche Personen dennoch einerlei und Ein Wesen gesprochen werden;" es sei das eine natürliche Einigkeit. Von Christus sage man, dieser Mensch ist Gottes Sohn, während doch die Menschheit bleibe, und während doch Mensch und Gott viel weiter von einander seien als Brod und Leib; hier sei es die persönliche Einigkeit, vermöge deren zwei unterschiedliche Wesen Ein Wesen gesprochen werden. Ein andere Einigkeit liege zu Grund, wenn die Schrift sage, Er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen (Psalm 104, 4), und wenn man demnach von einem solchen Wind sagen müsse: das ist ein Engel; man könne sie nennen wirkliche Einigkeit, weil der Engel und seine Gestalt, der Wind, einerlei Werk ausrichten. Viertens schreiben die Evangelisten, daß der heil. Geist auf Christus gekommen sei in Ge-

stalt einer Taube, und man könne da, auf die Taube zeigend, sprechen: das ist der heilige Geist; diß möge man förmliche Einigkeit nennen, sofern der Geist sich in solcher Form habe offenbaren wollen. Warum, fragt Luther jetzt, sollte man nicht viel mehr auch im Abendmahl, aufs Brod deutend, sagen können, das ist mein Leib, obgleich Brod und Leib zwei unterschiedliche Wesen seien? denn auch hier sei eine Einigkeit aus zweierlei Wesen geworden. Er will die eigenthümliche Einigkeit, die hier statt habe, sakramentliche nennen, weil Christi Leib und Brod uns da zum Sakrament gegeben werden. Es sei, sagt er, nicht eine natürliche oder persönliche, wie in Gott und Christo, vielleicht auch eine andere als die, welche die Taube mit dem heiligen Geist und die Flamme mit dem Engel habe; dennoch sei es eine sakramentliche Einigkeit; man könne, aufs Brod zeigend, so gut sagen, „das ist Christi Leib," wie Johannes, da er die Taube gesehen, gesagt habe, daß er den heil. Geist gesehen. Ja Luther fährt fort: es sei fortan auch recht geredet, daß, wer das Brod angreife und mit Zähnen zerdrücke, Christi Leib angreife und mit Zähnen zerdrücke, obgleich freilich Niemand diesen Leib sehe, greife und zerbeiße, wie man sichtlich ander Fleisch sehe und zerbeiße; denn was man dem Brod thue, werde recht und wohl dem Leibe Christi zugeeignet um der sakramentlichen Einigkeit willen. Er rechtfertigt das Bekenntniß, zu welchem Berengar vom Papst Nikolaus gedrungen worden sei: daß er mit seinen Zähnen den wahrhaftigen Leib Christi zerdrücke und zerreibe; denn die Meinung sei: wer diß Brod esse und beiße, der beiße das, was der wahrhaftige Leib Christi sei, und nicht bloßes eitles Brod; diß Brod sei ja der Leib Christi, wie die Taube der heil. Geist und die Flamme der Engel. Hiemit also sollte hinsichtlich der heil. Schrift erwiesen sein, daß mit ihr die Abendmahlsworte, vom wirklichen Brod und wirklichen Wein verstanden, keineswegs im Widerspruch stehen. Aber auch die Einreden der Logik läßt Luther nicht zu. Er fordert diejenigen, welche um ihretwillen an jenem Verständniß der Worte Anstoß nahmen, auf, zuerst die Grammatik oder Redekunst anzusehen. Allerdings nämlich lehre die Logik recht, daß Brod und Leib, Taube und Geist, Gott und Mensch unterschiedliche Naturen seien; allein es lehre doch die Grammatik in allen Sprachen also reden, daß, wo zwei unterschiedliche Wesen in Ein Wesen kommen, dieselben auch in einerlei Rede gefaßt werden; so von Christus: „der ist Gott, der ist Mensch," und wiederum: „der Mensch ist Gott" u. s. w.; so: „das

ist Brod, das ist mein Leib," und wiederum: „das Brod ist mein Leib" u. s. w. Und, sagt Luther, es sei ja auch in der Wahrheit also, daß solche unterschiedliche Naturen in Eins wahrhaftig zusammenkommen, daß sie aus solcher Zusammenfügung ein neu einig Wesen kriegen, wornach sie mit Recht einerlei Wesen heißen, obwohl ein jedes für sich sein sonderliches einiges Wesen habe. Indem übrigens Luther jetzt in Betreff der praedicatio identica so auf die Redekunst verweist, ist ihm die Redeform, die er hier meint, eben dieselbe, die er schon bisher geltend gemacht hatte, nämlich die der Synekdoche. Er fährt fort: solche Weise, zu reden von unterschiedlichen Wesen als von einerlei heißen die Grammatiker Synekdochen, und ist fast gemein nicht allein in der Schrift, sondern auch in allen Sprachen. Als Beispiele führt er an, wenn man auf einen Beutel zeigend sage, das sind hundert Gulden, — ferner wenn man von Einem, der einen Königssohn bloß in die Hand gestochen habe, sage, er habe des Königs Sohn gestochen (vgl. oben S. 171 bei der Entgegnung gegen die Alloosis, — endlich wieder das Exempel vom feurigen Eisen, bei welchem man sage „das ist Feuer" und „das ist Eisen" (vgl. unsere Bemerkung oben S. 121). Auf diese Weise hat er nun sagen können, jene praedicatio identica de diversis naturis oder „daß zwei unterschiedliche Wesen Ein Wesen gesprochen werden" sei trotz Wikleff und den Sophisten zulässig. Wiederum kann er, wie er am Schlusse thut, sagen: „die praedicatio identica hindert uns im Abendmahl Nichts, es ist auch keine da, sondern es träumt dem Wikleff und den Sophisten also." Es ist nämlich für ihn keine da, weil eben die Naturen, welche an sich diversae sind, es doch nicht mehr sind mit Bezug auf das neue Wesen, zu welchem sie in ihrer Einigung geworden sind: „wo sie zusammenkommen und ein ganz neu Wesen werden, da verlieren sie ihren Unterschied, sofern solch neu einig Wesen betrifft; es ist nun nicht mehr schlecht Brod, sondern Fleischesbrod oder Leibesbrod, das ist ein Brod, so mit dem Leibe Christi ein sakramentlich Wesen und ein Ding worden ist; also ist es nicht mehr schlechter Wein, sondern Blutswein, das ist ein Wein, der mit dem Blut Christi in ein sakramentlich Wesen kommen ist."

Das sind die Hauptstücke, welche sich uns für die weitere Entfaltung und Bestimmung von Luthers Lehre aus seinem „Bekenntniß" ergeben.

Er hatte, ehe er gegen Zwinglis Alloosis sich wandte, als die zwei Hauptpunkte seines bisherigen Streites mit dem „tollen Geiste" wieder die bezeichnet: das Sitzen Christi zur Rechten Gottes wider-

streite der Gegenwart im Abendmahl, und: Fleisch sei kein nütze. Wir haben gesehen, wie er in Betreff des ersten Punktes den Streit jetzt weiter geführt hat. Dagegen geht er auf den zweiten dann nicht mehr weitläufiger ein, namentlich nicht mehr auf den wirklichen Nutzen des leiblichen Genusses. Er begründet nur weiter, zuerst gegen Zwingli, dann gegen Oekolampad, seine Exegese des johanneischen Ausspruches, daß Christus dort gar nicht sein eigen Fleisch gemeint habe. Dazu wiederholt er kurz: Christi Fleisch allein ohne Glauben und Wort genossen sei freilich Gift und Tod; wo es aber sammt dem Wort und Glauben genossen werde, sei das Essen des Fleisches nöthig und nütz; sein Büchlein, worin er dieß gezeigt, habe der Lügengeist nicht widerlegt, sondern bloß mit Lügen verdächtigt.

Zu bemerken haben wir ferner noch seine Antwort gegen Oekolampad, welcher aus dem Begriff und Wesen eines Sakramentes folgerte, daß hier ein Zeichen des Leibes gegeben sein müsse. Er will von Herzen gern zugeben, daß das Abendmahl ein Sakrament sei, obgleich es in der Schrift nicht so genannt werde. Und auch er legt den Begriff des Sakramentes zu Grund, wornach darin Etwas bildlich bedeutet werden solle. Aber er bestreitet, daß man deswegen die Einsetzungsworte selbst figürlich nehmen dürfe; auch Moses, sagt er, habe bei der Einsetzung des Osterlammes, welches Figur Christi sei, nicht etwa Worte gebraucht, welche selber figürlich seien, sondern lauter dürre, klare, einfältige Worte, und so seien alle Figuren des alten Testaments mit dürren, einfältigen, klaren Worten geredet. Er wirft Jenem Mangel an der puerilis dialectica vor, die da lehre bene dividere. Er selbst nämlich unterscheidet so: das Sakrament oder die Geschichte (der sakramentliche Vorgang oder Akt) solle ein Zeichen oder Gleichniß sein, — das Osterlamm Bild von Christus, die Beschneidung vom Tödten des alten Adam, die Taufe vom Ersäufen der Sünde; die Worte aber sollen Nichts Anderes deuten, denn sie lauten, — die vom Osterlamm eben das Osterlamm, die von der Beschneidung die leibliche Beschneidung, die von der Taufe das Tauchen ins Wasser. Das Sakrament des Abendmahles nun solle allerdings auch Etwas vorbilden und anzeigen, nämlich die Einigkeit der Christen in einem geistlichen Leibe Christi, durch einerlei Geist, Glauben, Liebe und Kreuz u. s. w.; die Worte vom Sakrament aber müssen einfältiglich geben was sie lauten.

In dieser Antwort gegen Oekolampad wird so, mit Anschluß an

den hergebrachten Begriff vom Sakrament, wieder eben dasjenige Moment des Abendmahles hervorgekehrt, in welches Luther, von demselben Begriff ausgehend, schon im Sermon des Jahres 1519 die „Bedeutung" des Sakramentes gesetzt hatte.

Auch die Sündenvergebung aber als Gnadengabe des Abendmahles erhält, obgleich Luther auch hierauf nur mehr nebenbei zu reden kommt, wieder dieselbe Stellung wie bisher.*) Indem er nämlich bei exegetischer Erörterung der vom Abendmahl handelnden Schriftstellen die von ihm gegebene Deutung des Satzes „der Becher ist das neue Testament in meinem Blute" festhält (= der Becher ist das neue Testament darum, daß Christi Blut darin ist), erklärt er: das neue Testament sei Verheißung ja Schenkung der Gnade und Sündenvergebung; und unrichtig sei nun, daß so (wie Oekolampad meine) der bloße Becher heiße, und zwar um des Weines willen, der ein Zeichen des Blutes Christi sei; vielmehr heiße der Becher so, weil er Ein sakramentlich Ding werde mit dem darin gegenwärtigen Blute Christi oder mit dem neuen Testament. Weiter erklärt er: indem das neue Testament im Abendmahl sei, müsse Vergebung der Sünden, Geist, Gnade, Leben und alle Seligkeit darin sein; Solches Alles sei ins Wort gefaßt, ohne welches man nicht wüßte, was im Abendmahl wäre. Und er stellt dann den schönen wunderbaren Zusammenhang, welchen Alles im Sakrament unter einander habe, so dar: die Worte, welche das Erste seien und ohne welche Becher und Brod Nichts wären, fassen das Brod und den Becher zum Sakrament; Brod und Becher fassen den Leib und das Blut Christi; Leib und Blut Christi fassen das neue Testament; das neue Testament fasse Vergebung der Sünden; Vergebung der Sünden fasse das ewige Leben und Seligkeit. Auch hiefür macht er jene Redeweise geltend, von welcher er im Abschnitt von der praedicatio identica gehandelt hat: weil Solches Alles Ein sakramentlich Wesen sei, könne man mit Recht von jeglichem Stück sprechen als vom Becher „das ist Christi Blut, das ist das neue Testament, das ist Vergebung der Sünden u. s. w.," — sowie man auf den Menschen Christum zeige und

---

*) In dem von Melanchthon entworfenen, von Luther revidirten Unterricht der Visitatoren u. s. w. 1528 E. A. 23, 36 heißt es ganz gemäß der uns von früher her geläufigen Lehrweise Luthers einfach: in den Abendmahlsworten sei Vergebung der Sünden verheißen; diese erlange man nicht durch die äußerliche Nießung (des wahrhaftig gegenwärtigen) Leibes Christi, sondern durch den Glauben, der durch die Worte und Zeichen erweckt werde.

spreche, „das ist Gott, das ist die Wahrheit, das Leben u. s. w.“ — Es würde uns an diesem Ort zu weit vom Zweck unseres gegenwärtigen geschichtlichen Abschnittes abführen, wenn wir ins Einzelne jener exegetischen Erörterung eingehen wollten. Wir haben die aus ihr mitgetheilten Sätze nur zum Nachweis davon hervorgehoben, wie Luther auch jetzt die Vergebung der Sünden als das Gnadengut des Sakramentes in den Mittelpunkt stelle. Dabei setzt er sie hier wieder in den Leib und das Blut selber, ohne das Verhältniß, in welchem bei ihrer Darreichung Wort und Leib zu einander stehen, auseinanderzusetzen. Den Begriff des Zeichens wendet er dann im gleichen Abschnitt zwar auch auf die Gegenwart des Leibes und Blutes an, — aber nur im Allgemeinen den eines Wunderzeichens, das Gott hier thue, ohne es bestimmt als Zeichen eben für die Sündenvergebung hinzustellen. Er kommt nämlich darauf in Folge der Einwendung, daß die Zeichen (Wunderzeichen) Christi sonst immer sichtbare gewesen seien, was bei der wunderbaren Gegenwart des Leibes nicht zuträfe. Von Interesse ist indessen auch so für uns, was er hiegegen erwiedert: die Schwärmerlein pochen wohl trefflich, daß Christus nie ein Zeichen gethan habe, es sei denn sichtbarlich dagestanden; obs denn aber nicht z. B. ein Zeichen gewesen sei, daß Johannes der Täufer den heil. Geist habe vom Himmel kommen sehen, und doch sei der Geist nicht sichtbarlich, sondern in der Gestalt der Taube dagestanden; so seis freilich ein Wunderzeichen, daß Christi Leib und Blut im Sakramente seien, obgleich nicht sichtbar; es sei genug, daß wir ihr Dasein durch das Wort und den Glauben empfinden.

Eine systematische Gesammtdarstellung seiner Abendmahlslehre, in welcher alle diese Momente scharf im Einzelnen festgestellt und auf einander, sowie auf das allgemeine Wesen eines Sakramentes bezogen würden, hat Luther in seinem „Bekenntniß“ nicht gegeben, noch geben wollen. Es war ihm zunächst nur zu thun um jene Hauptpunkte, welche ihm gegen Zwingli und Oekolampad einer weiteren Darlegung und Rechtfertigung bedürftig schienen.

Luther in Marburg; die Schwabacher Artikel.

So auf seiner Lehre bestehend, beharrt Luther nicht minder auch fernerhin in seinem Urtheil über den gesammten Glauben und Cha-

rakter ihrer Gegner. Er war auch nicht der Mann, der etwa durch politische Gründe, wie durch das Bedürfniß eines Bündnisses gegen die Macht der papistischen Majorität, sich hätte bewegen lassen, sein Urtheil zu mildern oder wenigstens seine Aeußerungen zu mäßigen. Hinsichtlich einer solchen äußern Verbindung mit Anhängern der schweizerischen Abendmahlslehre erklärt er: wenn sie ihre Lehre vom Sakrament nicht bessern, so sei auch keine Hoffnung, daß sie in den andern Stücken recht und fest bleiben werden; man dürfe sie nicht vertheidigen helfen bei ihrer Ketzerei; falsch sei auch die Meinung, daß man, weil man in den andern Artikeln mit ihnen eins sei, jenen Einen nicht so hoch anschlagen dürfe; in dem Einen werden vielmehr auch die andern alle unrein; wer einen leugne, sei nicht weniger Unchrist als Arius. *)

Mit unverholenem Widerstreben ließ er sich endlich doch 1529 zum Gespräch mit Zwingli und Oekolampad in Marburg herbei.

Der Grund, auf welchem er auch hier unverrückt stehen blieb, war das „dürre," helle Wort Christi: hoc est corpus meum. Er forderte schlechthin, daß man an dem, was Christus sage, sich begnügen lasse; vor dem vermöge der Teufel Nichts; man solle sich nicht über Gottes Wort setzen, sondern Gott die Ehre geben. So erklärt er auch in einem Bericht, welchen er über das Gespräch für den Landgrafen aufsetzte: gegenüber von jenem Worte thun die Gründe der Gegner dem Gewissen nicht genug; in Betreff des Widerpartes gibt er da zu, daß sie es gut meinen mögen, fürchtet aber, sie seien dieser Lehre wegen noch nicht im Gewissen hoch angefochten worden. Später äußert er, gleichfalls gegen Landgraf Philipp: er wisse fürwahr, daß die Widersacher ihr eigen Gewissen selber nicht stillen können mit ihren geringen Sprüchen und Gedanken; sie können nur, weil sie ins Nein gekommen, jetzt nicht mehr zurück. **)

Die zwei Hauptargumente, gegen welche Luther in Marburg kämpfte, und welche er vor jenem Worte zu schwach fand, waren wieder die Stelle aus Joh. 6, von der Zwingli meinte, sie breche ihm den Hals, und die Nothwendigkeit, daß, weil Christus einen wahren Leib habe, dieser nur an Einem Ort sein müsse, nämlich zur Rechten

---

*) Br. 3, 466; E. A. 18, 114 (1530): „wenn ein Ring aus der Kette entzwei ist, so ist die ganze Kette entzwei," ebenso Comm. ad Galat. 2, 335.

**) Br. 3, 510. 4, 25.

Gottes. Neues von Bedeutung wurde da auf keiner der beiden Seiten vorgebracht. Indem Zwingli bei dem zweiten Beweis sich darauf stützte, daß ein Leib als Leib auch einen Raum und räumliche Dimension haben müsse, setzte Luther — ex philosophia — entgegen: ipsum coelum naturaliter esse sine loco, tam magnum corpus. *) Er lehnte übrigens das zweite Argument schon von vorn herein darum ab, weil es nicht aus der Schrift, sondern aus der Vernunft stamme. Gegen die an Joh. 6 sich anschließende Behauptung Zwinglis, daß uns Christus in dem leiblichen Genusse seines Leibes ein unnütz Ding gegeben hätte, that Luther seinen bekannten Ausspruch, daß wir, auch wenn der Herr uns Holzäpfel zum Essen vorlegte, nach dem Warum nicht fragen dürften. Oekolampad wiederholte auch wieder seine Berufung aufs Wesen des Sakramentes, das als solches Etwas bedeute, ein Zeichen sei, gleichfalls ohne daß der Streit darüber neue Momente der Lehre an den Tag gefördert hätte. — Von lutherischer Seite wurde dem Artikel vom Abendmahl, ohne daß darin ein Nachgeben möglich sei, diese Fassung gegeben: „wir glauben, — daß das Sakrament des Altars sei ein Sakrament des wahren Leibes und Blutes Christi, und die geistliche Nießung desselbigen Leibes und Blutes einem jeglichen Christen vornehmlich von Nöthen." Der zweite Satz dieser Erklärung, der indessen nur bestätigte, was Luther auch sonst lehrte, war offenbar mit Rücksicht auf die Schweizer so ausdrücklich beigesetzt. Dagegen sollten sie in der Annahme des ersten Satzes — vom wahren Leibe — ihre eigene bisherige Lehre verwerfen. Vom leiblichen Genuß des Leibes auch durch unwürdige Empfänger war Nichts ausdrücklich gesagt; daß er aber mit der wirklichen Gegenwart des wahren Leibes gegeben sei, war im Streit zwischen Luther und den Schweizern von Jenem stets als nothwendige Consequenz hingestellt worden, ohne daß eine hierin abweichende Ansicht von dieser Gegenwart (vgl. im schwäbischen Syngramma, sodann unten S. 190 ff) sich noch irgendwo geltend gemacht hätte. Das Ergebniß des Gespräches war, daß man eben darüber sich nicht vergleichen konnte, „ob der wahre Leib und Blut Christi leiblich im Brod und Wein sei."

In den andern Punkten, über welche nach Luthers Urtheil auf Seiten der Sakramentirer bisher ungeschickt," ja „pestilenter" gelehrt worden war, **) — in den Sätzen über Taufe, Erbsünde, äußeres Wort, — war doch über all sein Erwarten und Hoffen

---

*) nach Luthers eigenem Bericht, Br. 4, 28.

**) Br. 4, 25. 28.

Einigkeit erreicht worden. Er sah darin ein demüthiges Nachgeben seiner Gegner,*) während sie freilich nicht Wort haben wollten, daß ihre bisherige Lehre eine andere gewesen sei.

Aber ihr Beharren auf der „Ketzerei“ in Betreff des Abendmahles genügte ihm, ihnen die Bruderhand zu verweigern. Er blieb dabei: „vos habetis alium spiritum quam nos.“ Liebe und Frieden wollte er ihnen nur so zugesagt haben, wie man sie auch Feinden schuldig sei, und „sofern Jedes Gewissen immerhin leiden könne;“ die bitteren Worte und Schriften, welche bisher gewechselt worden waren, sollten wenigstens ruhen.**)

In den Schwabacher Artikeln, welchen die Marburger zu Grunde liegen, erhielt dann die lutherische Lehre noch schärferen Ausdruck als in diesen. Da fand auch das christologische Bekenntniß Aufnahme: „daß der Gottessohn, wahrhaftiger Gott und Mensch, Jesus Christus, sei eine einige unzertrennliche Person, für uns Menschen gelitten, — gestorben, — aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, Herr über alle Kreatur; also daß man nicht glauben — soll, daß Jesus Christus als der Mensch, oder die Menschheit, für uns gelitten habe; sondern also, weil Gott und Mensch hie nicht zwo Personen, sondern Eine unzertrennliche Person ist, soll man lehren, daß Gott und Mensch oder Gottes Sohn wahrhaftig für uns gelitten hat.“ Im Artikel vom Abendmahl heißt es: „daß da sei wahrhaftiglich gegenwärtig im Brod und im Wein der wahre Leib und Blut Christi, nach Laut der Worte, das ist mein Leib, das ist mein Blut.“***) Dieselbe wahrhaftige Gegenwart des wahren Leibes und Blutes bekennt dann die Augsburger Confession.

3) Die Verhandlungen mit Bucer; die Wittenberger Concordie; Luthers neues Losbrechen gegen die Zwinglianer.

Luther und Zwingli thaten beide keinerlei Schritt mehr, um doch noch einander näher zu kommen. Zwinglis Auffassung vom Sakrament, wie er sie aufs Neue in seiner Fidei Ratio ad Carolum impera-

---

*) Br. 3, 511. 516. 4, 29. **) Br. 4, 28. E. A. 65, 91. Br. 3, 50 f. 513 f. ***) E. A. 24, 323 f. 326 f.; vgl. über die Schwabacher Artikel und gegen die irrige Verwechslung derselben mit den Torgauern Gieselers Kirchengesch. B. 3. Abth. 1 S. 238 f. 243 f.

torem und in seinem Schreiben an die zu Augsburg versammelten deutschen Fürsten 1530 vortrug, blieb auch in der That so geartet, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn Luther nicht aufhören wollte, sie mit der carlstadtischen auf Eine Linie zu stellen. Zwingli setzt nämlich nicht nur die bloß geistliche Gegenwart des Leibes Christi an die Stelle der leiblichen, sondern er bleibt auch dabei, daß er das Wesen der Sakramentsfeier in den Akt des Bekenntnisses und Dankes von Seiten der Menschen setzt, nicht in das Hinnehmen der von oben kommenden Gabe; sie sollen danken eben indem sie selbst in ihrer Betrachtung das Fleisch, welches Christus angenommen und in welchem er gelitten hat, sich gegenwärtig werden lassen (vgl. in der Fidei ratio den 7. und 8. Artikel; in jenem Schreiben besonders den zusammenfassenden Satz: in eucharistia res est ex fide gratiarum actio pro Christo a Deo nobis tradito, sacramentum autem (= signum) panis — exhibitio). Eben hierin sah Luther dieselbe Anschauung, welcher er schon im Buch wider die himmlischen Propheten vorgeworfen hat: da müsse der Christ sich wieder aufs Neue quälen und ängstigen mit eigenem Werk, nämlich mit eigenem Entzünden und Steigern der Andacht.

Dagegen war nun zu Augsburg in dem Bekenntniß der vier Städte (Straßburg u. s. w.), welche wegen des Artikels vom Abendmahl die Confession der Lutheraner nicht annehmen konnten, die Lehre so vorgetragen worden: Christus — omnibus qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, cum hanc coenam, ut ipse instituit, repetunt, verum suum corpus verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitae alantur, dare per sacramenta dignatur, ut jam ipse in illis et illi in ipso vivant et permaneant etc. Auch wird ausdrücklich Verwahrung eingelegt gegen die Beschuldigung „non nisi merum panem merumque vinum in nostris coenis administrari“ (Confess. Tetrapolit. Cap XVIII). Dabei erklären die Städte: ihre Prediger ziehen mit allem Fleiß das Volk von jedem Streit und überflüssiger, fürwitziger Untersuchung weg auf das was allein nütze und von Christus beabsichtigt sei, — „nempe ut ipso pasti in ipso et per ipsum vivamus — simusque inter nos omnes unus panis, unum corpus“ etc. Es blieb hier also der Gegensatz gegen Luther: daß die Gabe des Sakramentes nur als eine Seelenspeise bezeichnet wird. Aber klar ist das Bestreben, doch so weit als möglich den lutherischen Sätzen, wie sie zu Marburg vorgelegt waren, sich anzu-

schließen: vgl. besonders die Aussagen vom „wahren" Leibe. Und vor Allem erscheint auch hier, wie bei Luther, der Nachdruck darauf gelegt, daß es im Abendmahl eben um Darreichung einer objektiven göttlichen Gabe und so für die Feiernden um ein Empfangen sich handle. In dieser Hinsicht, daß das Gespeistwerden, indessen ein Gespeistwerden bloß der Seelen, die Hauptsache sei, hat das Bekenntniß die meiste Verwandtschaft mit dem Syngramma der schwäbischen Prediger. Die Bemerkung darüber, daß man die Gemeinden von unnützen Fragen abhalte, erinnert an die Erklärung, welche Luther schon in dem oben erwähnten Briefe v. J. 1525 gerade nach Straßburg zu schicken veranlaßt war (oben S. 140).

Der Hauptverfasser dieses Bekenntnisses war Bucer in Straßburg, der noch zu Marburg im vorigen Jahr entschieden auf Seiten der Schweizer gestanden war. Von jetzt an ist er unermüdlich in Versuchen, eine Vermittlung und Vereinbarung herbeizuführen.

Luther verhielt sich anfangs herb ablehnend, voll Mißtrauen gegen den Vermittler. Noch am 11. September schreibt er an Melanchthon: er antworte Bucern (der sich an ihn gewandt hatte) nicht; er hasse die trügerischen Griffe dieser Leute; sie haben bisher anders gelehrt, als sie jetzt vorgeben, und wollen es doch nicht zugestehen und bereuen. *)

Aber eben jetzt erreichte Bucer doch, daß Luther ihn in Koburg bei sich vorließ. Und da drang auch bei diesem durch Alles, was bei ihm der Eifer gegen die Ketzerei und der Verdacht gegen Betrug in den Weg stellte, eine innige Sehnsucht des Herzens nach Eintracht unter den Bekennern des Evangeliums durch. So bezeugte auch er dort dem Bucer seinen Wunsch, daß der Zwiespalt beigelegt werde. **)

Zunächst freut er sich in einem Brief an Bucer vom 22. Januar des folgenden Jahres über den Satz, in welchem schon das Bekenntniß der Städte mit seiner Lehre einig geworden war; beide, sagt er, bekennen wir, daß Leib und Blut Christi wahrhaft im Abendmahl da ist und mit den Worten zur Speise für die Seele dargereicht wird. Er wundert sich, daß Bucer eine Zustimmung hiezu auch dem Zwingli und Oekolampad beilege. Er wundert sich aber auch, daß Bucer nicht zur Seelenspeise hin auch den leiblichen Genuß annehmen wollte: wenn man die Darstellung des Leibes Christi zur Nahrung für die Seele bekenne und wenn kein Grund da sei, daß man nicht eine solche

*) Br. 4, 162. **) Br. 4, 217.

Darstellung auch für die gottlose Seele, ob diese gleich das Dargebotene nicht empfange, behaupten sollte, — warum wolle man dann nicht bekennen, daß auch äußerlich dem Munde, und zwar dem Mund von Frommen und Gottlosen, der Leib mit dem Brod dargereicht werde? die Gegenwart und Darbietung des Leibes an mehreren Orten zugleich (dieser Hauptanstoß für die Zwinglianer) sei ja schon mit der Darstellung desselben für die einzelnen Seelen nothwendig zugestanden. So lange in dieser Hinsicht doch noch auf dem Widerspruch beharrt werde, sieht Luther Gewissenshalber sich außer Stand, für völlig einträchtig mit ihnen sich zu erklären. Er fürchtet, es würde hiemit nur noch ärgere Zwietracht und Zerrüttung angestiftet. Und trotz der Annäherung von der andern Seite her setzt er doch noch voraus, daß dort beim Abendmahl bloß Brod und Wein empfangen werde, und hält aus diesem Grund eine Abendmahlsgemeinschaft, die aus einer solchen Eintrachtserklärung folgen würde, für unzuläßig; so schreibt er an Bucer selbst, und so kurz darauf noch deutlicher an den Herzog Ernst zu Lüneburg: es würde (bei jener Sakramentsgemeinschaft) der unleidliche Irrthum angehen, daß unsere Leute (bei den Andern communicirend) eitel Brod und Wein empfingen und doch glaubten, daß der Leib und Blut Christi wäre, und ihre Leute bei uns den Leib und Blut Christi empfingen und doch glaubten, daß eitel Brod und Wein wäre." Er will indessen die Sache nur verschieben, hoffend, daß Gottes Gnade sie weiter fördern werde. Die schon zu Koburg gegebene Erklärung, wie sehr er Einigung wünsche, wiederholt er aufs angelegentlichste: er wünscht sie, ob er sie auch dreimal mit seinem Leben bezahlen müßte; denn er weiß, welchen Nachtheil die bisherige Zwietracht dem Evangelium gebracht hat, und daß ohne sie die Pforten der Hölle, das ganze Papstthum, Türke, Welt, Fleisch und Alles Böse dem Evangelium nicht so viel hätten schaden können. *)

Weitere Briefe Luthers, nach verschiedenen Seiten hin gerichtet, zeigen, wie ernst es ihm mit seinem Wunsch und seiner Freude war, — und nicht minder, wie wenig er von dem weichen konnte, was er noch vermißte. So schreibt er über den Genuß des Leibes durch Gottlose an den Kurfürsten Johann: Jene müssen doch auch glauben, daß der Teufel Christum leiblich auf den Tempel und den hohen Berg geführt, und daß die Juden ihn gegriffen und gekreuzigt haben;

*) Br. 4, 216 f. 219.

sie müssen auch bekennen, daß ein Gottloser das rechte Wort Gottes höre. Zu dem will er erst Sicherheit haben, wie weit die Hoffnungen, die Bucer hinsichtlich der andern Zwinglianer aussprach, begründet seien, und ob man dort das jetzt Zugegebene auch öffentlich im Volk lehre. Was Bucer selbst anbelangt, so war dieser, wie Luther jetzt berichtet, schon zu Koburg doch nicht so abgeneigt erschienen, die leibliche Gegenwart auch für Gottlose zuzugeben. *) Am 5. Februar, noch ehe er Luthers Brief empfangen, sprach er sich dann in einer Schrift an den Landgrafen von Hessen so aus: er bekenne mit seinen Collegen im Predigtamt, daß Christus, sintemal er im Abendmahl wahrhaft zugegen sei, auch zugegegen sei dem Worte und unserem Munde. Ueber den Genuß der Ungläubigen bemerkte er: man nehme gegen denselben nicht in dem Sinn Anstand, als ob man die Verheißung Christi nach dem Glauben der Menschen messen wollte; **) allerdings jedoch folgern Etliche aus den Stiftungsworten Christi selbst, daß die Uebergabe des Leibes nur den wahren Jüngern zugesagt sei, welche auch des durch Christi Blut erworbenen Neuen Testamentes theilhaftig seien. In diesem Schreiben Bucers erkannte Luther den wichtigsten Schritt zur Concordie an; er erklärte: wenn Jene zugeben, daß Christus nicht allein bei der Seele, sondern daß sein Leib wahrlich auch bei dem Zeichen des Brodes sei, so wäre dem Sakrament seine rechte, gebührende Eigenschaft gegeben. Daneben wollte er die Disputation über das, was die Gottlosen empfahen, für den Augenblick noch suspendirt haben. Wohl kurz darauf erhielten Luther und Melanchthon einen Brief von Bucer, worin er, wie Luther berichtet, für sich auch dem beistimmte: corpus Christi — et impiorum manu porrigi et ore sumi (offenbar ist impiorum auch zu ore zu beziehen). Die Andern auf seiner Seite gaben zu, daß der Leib auch in körperlicher Gegenwart da sei und gereicht werde, hielten aber noch daran fest, daß diß doch nur für gläubige und fromme Seelen statthabe. ***) — Auf dem Convent der Schmalkaldischen Verbündeten zu Schweinfurt im April 1532 traten endlich die oberländischen Städte, Straßburg voran, der Augsburger Confession förmlich bei; die Annahme derselben war Bedingung für die Theil-

*) Bucer hat jedoch wohl schon damals, wie nachher 1536 in Wittenberg (s. unten), sich jedenfalls vorbehalten, zwischen ganz Ungläubigen und zwischen Unwürdigen zu unterscheiden, vgl. Luthers Aeußerung in Wittenberg, Walch 17, 2538. **) So sind offenbar die von Luther Br. 4, 327 f. so dunkel gefundenen Worte zu verstehen. ***) Br. 4, 218 f. 223. 224 327 f. 236.

nahme am Bund. Sie erklärten, wie Bucer nach Straßburg berichtete, daß sie sie annehmen zu ihrem eigenen Bekenntniß hin, weil beide in der Sache übereinstimmen. Dabei klagten sie über die Hartnäckigkeit der Schweizer, unter welchen namentlich der (11. Okt. 1531 gestorbene) Zwingli nie auf die Bucersche Formel mit dem „wahren Leib“ sich hatte einlassen wollen. — Bucer bot jetzt, freilich zunächst noch vergebens, alle seine Geschicklichkeit auf, auch die Schweizer für eine Einigung zu gewinnen. Wie er Luthern gegenüber den Sinn des oberländischen Städte-Bekenntnisses möglichst lutherisch gedeutet hatte, so suchte er hier die Härte, welche Luthers Sätze für die Schweizer hatten, ihnen durch seine Auslegung so sehr als möglich zu nehmen. Weiter haben wir auf diese seine Verhandlungen hier nicht einzugehen; nur so weit haben wir sie beizuziehen, um anzudeuten, wie er Luthern wenigstens für einige Zeit ein freundliches Verhalten auch gegen den Hauptsitz der bisherigen, ihm so verhaßten Sakramentirerei möglich machte.

Von Luther selbst besitzen wir keine Aeußerung über jene Unterzeichnung der Augsburger Confession durch die Straßburger. Es war aber als ob gerade jetzt ein Argwohn, daß unter der Concordie doch der alte Zwinglianismus wenigstens da und dort sich verstecken und gar auch auf ihn den Schein einer Duldung desselben bringen möchte, ihn zu nur um so stärkeren neuen Kundgebungen gegen diesen treiben würde. — So warnte er 1532, vielleicht eben um die Zeit des Schweinfurter Conventes, den Herzog Albrecht von Preußen mit seinem alten Eifer vor den „Schwärmern“ und ihrer Abendmahlslehre. So verletzend und verdammend als möglich äußert er sich über den gefallenen Zwingli: nicht Märtyrer sei dieser, sondern Gottes Zornruthen seien über die Zwinglischen wie über die Münzerischen ergangen, während sie doch nicht daran sich kehren; ja es ist ihm leid, daß die siegreichen Kantone den Zwinglischen Glauben in ihrem Vertrag neben ihrem alten ungezweifelten Glauben, wie sie sagen, haben hingehen lassen. Dabei ist aus seinem Brief namentlich auszuheben seine Berufung für die Lehre von der Gegenwart des Leibes darauf, daß sie, wie sie auf die hellen Worte Christi sich gründe, so bisher der stete einträchtige allgemeine Glaube der Christenheit sei: „es ist“, sagt er, „fährlich und erschrecklich, Etwas zu hören oder zu glauben wider das einträchtige Zeugniß, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirche, so von Anfang her, nun über 1500 Jahre, in aller Welt einträchtiglich gehalten hat.“

Wir haben schon gehört, wie er für die Kindertaufe bereits i. J. 1528 ebenso das allgemeine Zeugniß der Kirche geltend gemacht hat (s. oben S. 96). *) — Aehnlich warnt er im Dezember den Rath der Stadt Münster vor der Schalkheit des Teufels, durch welche schon so manche feine Prediger vom reinen Wort abgefallen und zwinglisch, münzerisch oder wiedertäuferisch geworden seien. **) — Im folgenden Jahr, während Bucer bei den Schweizern besonders thätig war, ließ er seine Warnungsschrift drucken an die zu Frankfurt am Main, sich vor zwinglischer Lehre zu hüten. ***) Hier redet er ganz besonders von denen, welche jetzt ihre Worte anders drehen, während sie ihre vorige Meinung von Brod und Wein behalten, — welche sagen, Christus sei geistlich und doch nicht leiblich im Sakrament, — welche vorgeben, der gemeine Christenmensch brauche nicht zu wissen, wie Christi Leib im Sakrament, sondern nur zu glauben, daß es der von Christus gemeinte Leib sei, da es doch auch beim Glauben an Christum, den wahren Gott, nicht genüge zu glauben, daß es der von Christus gemeinte Gott sei, und da doch ein frommes Herz fragen müsse, was man ihm reiche. Und besonders auch das wiederholt er hier, daß, wo jene vorige Meinung bleibe, wirklich Nichts als Brod und Wein dargereicht und von allen Gästen empfangen werde: so gehe dann der gemeine Mann hin im Glauben, daß recht die Gegenwart des Leibes gelehrt werde, und bekomme doch nur Brod und Wein. Ein rechter Erzteufel ist ihm der Prediger, der diß veranlaßt. Schrecklich ists ihm zu hören, daß bei einerlei Altar beide Theile einerlei Sakrament holen sollten, und daß man Jeden gehen lasse in seinem Wahn, er empfahl einerlei Sakrament, Jeglicher nach seinem Glauben. Eben ein solches Verhalten warf er auch speziell und offen den Augsburger Predigern vor in einem Brief an Bürgermeister und Rath. †) — Auch seine Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ v. J. 1533, welche den Glauben an die Gegenwart des Leibes in der wider Christi Stiftung gehaltenen Winkelmesse bestritt (s. oben S. 17) war von Manchen so ausgelegt worden, als ob er es mit den Sakramentirern hielte oder mit der Zeit halten würde. Und darum läßt er nun 1534 seinen „Brief von seinem Buch der Winkelmessen“ ausgehen, um zu bezeugen, daß er „mit Carlstadts, Zwinglis und ihrer Gesellen irriger Lehre gar

*) Br. 4, 348 ff. **) 425. ***) E. A. 26 294—313.
†) Br. 6, 145 f.

Nichts halte, noch ewiglich halten wolle." Mit aller Schärfe spricht er aus: es sei im Abendmahl, wo es nach Christi Ordnung gehalten werde, auch im Papstthum, bei den Griechen u. s. w., nicht ein geistlicher noch erdichteter, sondern der wahrhaftige, rechte, natürliche, von Maria durch den heil. Geist empfangene, jetzt zur Rechten Gottes sitzende Leib Christi, und diesen empfahen wahrhaftig leiblich auch die Sünder und Unwürdigen. *)

Unter diesen Umständen hatte Bucer nicht bloß in der Schweiz weiter zu arbeiten, wo jetzt unter dem Bedürfniß, durch eine Verbindung mit den Lutherischen gegen die äußeren Feinde sich zu schützen, doch in immer weiteren Kreisen eine nachgiebige Stimmung die Oberhand gewann; sondern auch mit Denjenigen, welche ihrerseits schon alle jene Schritte zu einer Ausgleichung gethan hatten, mußte er Luther erst noch neu versöhnen. Daß und wie es ihm gelang, darin sehen wir eine der merkwürdigsten Wendungen in der Geschichte des deutschen Reformators.

Im Herbst 1534 brachte Landgraf Philipp bei Luther ernstlich wieder in Anregung, daß eine „beständige Einigkeit" mit den oberländischen Predigern herzustellen versucht werde. Luther hätte sie wohl wieder von Herzen gern, will auch einräumen, was sein Gewissen zuläßt. Aber er kommt doch schwer an die Sache, die nicht er sondern Andere angefangen; ihn dünkt, es folgen nur Wenige jener Prediger wirklich Bucern; er fürchtet, statt einer beständigen Einigung eine in sich gebrechliche und unbeständige zu bekommen. **) Mit dieser Befürchtung ließ er nach Mitte Dezembers den Melanchthon zu den mündlichen Verhandlungen ziehen, die in Cassel mit Bucer statthaben sollten. Gegen Justus Jonas äußerte er damals, diese Reise scheine ihm ganz vergeblich; je länger er darüber nachdenke, desto mehr fühle er sich dieser verzweifelten Concordie entfremdet, da die andere Partei auch unter sich so abweiche; er seinerseits könne von seiner Lehre nicht weichen, etiamsi fractus illabatur orbis u. s. w. Das Gutachten, das er für die Verhandlungen aufsetzte, ist in freundlichem Tone geschrieben; er versichert wieder, daß er die Uneinigkeit gerne, wenns möglich wäre, mit seinem Leib und Blut abkaufen möchte; von den Männern der andern Partei gibt er zu, daß sie vielleicht aus gutem Gewissen in ihrer Ansicht gefangen seien, will sie daher doch gerne dulden: eine Duldsamkeit und Milde des Urtheils, die

*) E. A. 31, 378 ff. **) 17. Okt. 1534. Br. 4, 559.

sich von derjenigen Haltung, in welcher er einst in Marburg zum Frieden sich bequemt hatte, sehr unterscheidet. Aber in der Sache geht er keinen Schritt zurück. Vor Allem erklärt er es für einen ganz verwerflichen Behelf, wenn man der Einigung halber sagen wollte, beide Theile haben bisher einander nicht recht verstanden. Für ganz unthunlich erklärt er auch den Mittelweg, daß man auf der einen Seite, wo man das Sakrament für ein bloßes Zeichen gehalten hatte, das Dasein des wahren Leibes beim Brod jetzt zugeben, auf der andern Seite doch das Gegessenwerden bloß vom Brod aussagen möchte; man würde — um zu schweigen von der Verträglichkeit einer solchen Ausflucht mit dem Gewissen — die Leute hiedurch nur zu unzähligen neuen Fragen und seltsamen Gedanken reizen, bis sie am Ende gar Nichts mehr glaubten. Für die eigene Lehre beruft er sich wieder aufs helle Schriftwort, auf die Sprüche der Väter, und besonders auch wieder darauf: „daß es sehr fährlich ist zu schließen, daß so viele Jahrhunderte hindurch die ganze Christenheit den wahren Verstand vom Sakrament nicht gehabt habe, weil wir doch alle das bekennen, daß die Sakramente und das Wort, wiewohl sie mit mancherlei Gräueln bedeckt, dennoch blieben sind.“ Indem er schließlich seine Meinung zusammenfaßt, spricht er ähnlich wie in seinem „Bekenntniß“ v. J. 1528 aus: „daß wahrhaftig in und mit dem Brod der Leib Christi gegessen wird, also daß Alles, was das Brod wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, daß er ausgetheilt, gegessen und mit den Zähnen zerbissen werde.“ In einem kurzen andern Bedenken, ohne Zweifel aus dem nämlichen Zeitpunkt, gebraucht er den Ausdruck, daß der Leib „substantialiter und wesentlich“ gegenwärtig sei, im Gegensatz dagegen, daß er es nur sei virtualiter et effective; als Fundament der Gegenpartei bezeichnet er, daß Christi Leib nur „localiter, räumlich, nach Breite und Länge“ irgendwo könne zugegen sein, während derselbe in Wahrheit auch auf andere Weise und so zugleich an mehreren Orten sein könne; ausdrücklich spricht er ferner diese Gegenwart im Sakrament auch für den Genuß der Unwürdigen aus. In Betreff der Frage, ob nun bei diesem Gegensatz der Ansichten Einigung zu erreichen sei, ergibt sich uns als die ihm damals eigene Stimmung und Meinung die, daß man, ohne eine solche hoffen zu dürfen, in einer Liebe, welche die Lehrdifferenz nicht verhülle, aber auch auf der andern Seite wenigstens redliche Gesinnung anerkenne, sich gegenseitig vertragen solle. Wie er diß der andern Partei zusagt, so verlangt er von ihr das Gleiche für sich: auch er sei wahr-

lich mit gutem Gewissen in seiner Ueberzeugung gefangen; darum sollen sie ihn nun auch dulden, wo sie es nicht mit ihm halten können. *)

Daß Bucer und die andern Prediger in die Sätze jenes Gutachtens ohne Widerspruch sich finden würden, ging weit über Luthers Erwartungen. Sie erklärten nicht bloß, der Augsburger Confession und Apologie gemäß lehren zu wollen, sondern nahmen auch die Ausdrücke an, daß der Leib Christi wahrhaftiglich und wesentlich im Brod gereicht, empfangen und gegessen werde. Bucer fügte zwar die Verwahrung bei, daß man hiebei nicht an eine Vermengung des Wesens von Brod und Leib, sondern nur an eine sakramentale Vereinigung beider denken dürfe; und über Luthers Satz, daß der Leib dasselbe wie das Brod erleide, beruhigte er durch die Erläuterung: deswegen werde doch nicht der Leib zu einer Speise für den Bauch; diß Alles treffe das eben mit dem Leib sacramentaliter geeinigte Brod (und werde nur eben wegen dieser Einigung in unserer Sprache auch auf den Leib übertragen); auch bei diesen Erklärungen jedoch konnte er ja an eigene Worte Luthers über die sakramentliche Einigung sich anlehnen. **) Die spezielle Frage über den Genuß der Ungläubigen wurde in der Casseler Unterhandlung noch bei Seite gelassen. — So brachten denn jetzt die überraschend guten Nachrichten in Luthers Haltung wieder einen Umschwung hervor. Er gibt nicht ein Stück seiner eigenen Ueberzeugung auf. Er bleibt auch sehr behutsam gegenüber von den Versuchen, die andere Partei vollends heranzuziehen. Aber auch bei ihm wird jetzt zu ernster, freudiger, rüstiger Hoffnung, was bis dahin wenig mehr als bloßer Wunsch gewesen war. Und in der Hoffnung, daß die von den Oberländern aufrichtig betretene Bahn von selbst sie bis in die volle, von ihm behauptete Wahrheit weiter führen werde, steht er davon ab, diese fortwährend und gleichmäßig schon in ihrer ganzen Schärfe ihnen vorzuhalten. Denjenigen Eifer und Argwohn gegen die bisherigen Gegner, in welchem es manche

---

*) Br. 4, 569—574. — Wie fest er dagegen fortwährend auf seinem Verdammungsurtheil gegen die Leugner der wahren Gegenwart, ja auch gegen Solche, welche den Artikel für einen ungewissen erachteten, bestand und da jeder angeblichen Pflicht der Liebe den Glauben und das Wort entgegenhielt, zeigt besonders sein 1535 erschienener Commentar zum Galaterbrief, vgl. darin namentlich 2, 334—340. **) Walch 17, 2492 f.; vgl. auch schon die Ausführung der Augsburger Prediger 1533 bei Walch 17, 2472.

seiner eigenen Genossen, wie besonders Amsdorf ihm zuvorthaten, will er selbst mäßigen und aufklären helfen.

Er erklärt zu Ende Januars 1535 in einem Brief an den Landgrafen und in einem von ihm ausgestellten Bedenken: *) er verhoffe tröstlich, daß unter Jenen Viele seien, die es herzlich meinen, und sei desto geneigter zur Vereinigung; die Concordie, die sie mit ihrer Annahme der Confession und Apologie eingegangen haben, könne er nicht abschlagen; ihre Worte, daß Christi Leib wesentlich gereicht und gegessen werde, wisse er, wenn sie von Herzen dabei seien, auf dißmal nicht zu strafen. Indessen erachtet er, es sei auf dißmal genug zusammengerückt, bis Gott weiter helfe. Noch seien auf beiden Seiten noch nicht Alle erforscht, und auf seiner eigenen Seite glauben Manche zur Zeit noch schwer, daß Jene es mit ihren Worten lauter meinen. Man möge erst die trüben Wasser auf beiden Theilen sich setzen lassen. — Was er selber zur Vollbringung solchen Anfangs thun und leiden könne, daran wolle ers nicht fehlen lassen. — In Betreff der Streitfragen beachten wir hier wohl, daß er „auf diß mal“ jene Worte nicht zu strafen hat: es liegt hierin deutlich genug, daß er in ihnen die ganze Wahrheit doch noch nicht zugestanden fand.

Seit dem folgenden Sommer erläßt er dann wiederholte freundliche, ermunternde, hoffnungsreiche Schreiben nach Straßburg, Augsburg, Ulm, Eßlingen. **) So bezeugt er z. B. den augsburger Geistlichen: im ganzen Lauf des neu erstandenen Evangeliums sei ihm Nichts Freudigeres widerfahren, als daß er nach dem traurigen Zwiespalt endlich eine aufrichtige Eintracht hoffen, ja sehen dürfe; um sie fest zu machen, will er gern Alles Mögliche auf sich nehmen; gelingt es, so will er dann unter Freudenthränen singen: Herr, nun lässest du deinen Diener im Frieden fahren. Auch sonst bezieht er sich öfters auf seine Aussicht eines nahen Abscheidens, sich sehnend darnach, daß er vorher noch der Kirche den Frieden geschenkt sehe, und sein Leben in Liebe und Eintracht des Geistes abschließen könne. — In der Willigkeit, Etwas nachzugeben, ja auch zu etwelchen noch übrigen Differenzen ein Auge zuzudrücken, geht wohl am weitesten seine gleichfalls an die Augsburger gerichtete Aeußerung vom 5. Okt., wo er eine Zusammenkunft beantragt zu dem Zwecke: ut intus et in

---

*) Br. 4, 587 ff. **) vgl. hiezu und zum Nachfolgenden Br. 4, 613 f. 6, 162. 164. 4, 623. 636—642. 651—654. 671. 682. 691—695.

cute nos invicem agnoscamus et, si aliquid sit quod adhuc tolerandum, concedendum dissimulandumve sit, signemus et communiter decernamus, ne adversarii ex musca elephantum faciant. — Den nach Augsburg berufenen Prediger Forster, welcher in den Dienst der Wittenberger Kirche genommen war, entließ er dorthin, um zu bewähren, wie gern er die neue Einigkeit bestätige. Als ferner der Augsburger Rath dem entschiedenen Lutheraner Huberinus eine Helferstelle neben Mäuslein oder Musculus, einem vormaligen Sakramentirer, übertragen wollte, rieth Luther selbst, der Jenen i. J. 1532 vor der Gemeinschaft mit den Schwärmern und ihrem Amte sehr gewarnt hatte,*) ihm jetzt zur Annahme des Antrages, in welchem er ein öffentliches Zeugniß der Augsburger dafür sah, daß sie mit der lutherischen Lehre einhellig seien; denn das Widerspiel kann und will er nicht argwöhnen. — Die persönliche Zusammenkunft und mündliche Besprechung, durch welche man vollends sich gegenseitig zu verständigen hoffte, wurde vornehmlich auch von Luther weiter betrieben. So kam sie denn wirklich im Mai 1536 zu Stande. Mit Bucer, der zuvor noch in der Schweiz Erfolge erreicht, nämlich besonders beim Zustandekommen der ersten helvetischen oder zweiten Basler Confession mitgewirkt hatte, trafen am 21. des Monats sein College Capito, Musculus und Wolfhardt oder Lykosthenes aus Augsburg, und mehrere andere Prediger aus Ulm, Reutlingen, Eßlingen, Frankfurt in Wittenberg bei Luther ein, der Krankheit halber nicht nach dem ursprünglich für den Convent bestimmten Eisenach hatte kommen können.**)

Aber zum Schreck besonders für Bucer trafen sie Luther aufs Neue in sehr gespannter Stimmung gegen das Einigungswerk. Sehr zur Unzeit waren kurz zuvor Briefe von Zwingli und Oekolampad, welche verletzende Aeußerungen enthielten, mit Bucers Wissen und sammt einem Briefe von ihm im Druck erschienen. Darüber beschwerte sich Luther. Ueberhaupt lehnte er wieder eine Einigung, wenn sie keine rechte sei, ab. Deshalb wollte er von denen, welche jetzt ernstlich die bisherige falsche Lehre aufgegeben haben, offenen Widerruf. Und zum Beweis, daß die rechte Lehre angenommen werde, begnügte er sich nicht mehr mit den Sätzen von der Gegen-

---

*) Br. 4, 330. **) vgl. zum Nachfolgenden den Bericht des Myconius Walch 17, 2532 ff. und den des Frankfurter Abgesandten Bernard Walch 2543 ff.

wart und dem Genusse des wesentlichen Leibes, sondern forderte die ausdrückliche Erklärung, daß der Leib nicht minder von den Unwürdigen und Gottlosen (impiis) als von den Frommen empfangen werde. Er erkannte an, wie die Oberländer ihm Schritt für Schritt näher gekommen seien. Jetzt sehe er sie fortgeschritten bis zu dem Zugeständniß, daß das Brod der wahre, natürliche Leib Christi sei, von den Genießenden mit dem Mund empfangen. Allein für den Fall, daß es Ungläubigen gegeben werde, lassen sie es doch bloßes Brod sein, und so sei nach ihnen der Leib Christi doch nicht da aus Kraft Christi und seiner Einsetzung, sondern vielmehr aus Kraft unseres Glaubens. Er fordert jetzt von ihnen offenes Bekenntniß darüber, ob das Brod der Leib sei aus Kraft Christi, der es so angeordnet habe, möge nun der Darreichende oder der Empfänger würdig oder unwürdig sein, — ob also das Sakrament ohne Unterschied den Frommen und Bösen, den Gläubigen oder Ungläubigen gereicht werde (vgl. den Bericht des Myconius). Das sprach Luther am 22. Mai; am folgenden Tag wollte er die Antwort haben.

Darauf, am 23. Mai, erklärte sich Bucer mit seinen Genossen bereit zum Widerruf desjenigen, was sie je nicht richtig vorgetragen haben, übrigens unter fortwährender Verwahrung, daß von ihnen nie ein Darreichen von eitel Brod und Wein gelehrt, und daß Luther nur von ihnen so vordem verstanden worden sei, als ob er die Einigung von Brod und Wein in allzu crasser Weise aufstelle. Ausdrücklich bekannte er ferner den mündlichen Genuß des Leibes, und zwar einen Genuß sowohl durch die Unwürdigen zum Gericht, als durch die Würdigen zum Heil. Sodann sagte er über den Genuß des Leibes durch die Gottlosen nach dem Berichte des Myconius: wenn er ihn verneine, so meine er diß nur von Türken und Juden, oder Mäusen und Würmern, welche eine von den Papisten aufbewahrte Hostie zernagen. Nach des Frankfurters Bernard Bericht erklärte er sich über jenen Genuß so: diejenigen, welche dem Herrn sein Wort und seine Ordnung im Sakrament verkehren, empfahen bloß Brod und Wein; diejenigen, welche des Herrn Wort und Einsetzung halten und dem Sakrament glauben, ob sie schon den wahren lebendigen Glauben an Christum nicht damit üben und also das Sakrament unwürdig empfangen, empfangen allerdings den wahren Leib. Auf die Bemerkung Bugenhagens, daß man demnach doch sagen möchte, die Unwürdigen empfangen den Leib nicht, erwiederte Bucer nach Bernard: „Ja, sofern man dran hinge, wo des Herrn

Wort und Einsetzung gehalten werde, welche Condition auch in Dr. Luthers Schriften wäre; denn leider Viele, die doch der Einsetzung gläubeten, den Leib des Herrn übel unterscheideten und also unwürdig den Leib empfingen; aber die gar keinen Glauben haben, sondern allein lassen Sinn und Vernunft zum Abendmahl bringen, von denen halten wir, daß sie allein Brod und Wein annehmen, ob ihnen wohl mit dem Brod und Wein aus Einsetzung des Herrn und Dienst der Kirche der wahre Leib und das wahre Blut werde vorgetragen; denn die Einsetzung des Herrn ja an keines Menschen Glauben oder Unglauben stehet."

Die andern Abgesandten stimmten alle einzeln, von Luther befragt, dem Bekenntnisse Bucers über die wahre Gegenwart bei, sagten auch, daß ihre Obrigkeiten auf Leugnung derselben Strafen gesetzt haben. Nochmals ließ Luther (vgl. Myconius) sie bekennen, daß das Brod der Leib Christi sei kraft der Gewalt und Einsetzung des Herrn, obs nun die Unwürdigen mißbrauchen oder die Würdigen gebrauchen. So wurde jetzt dieses ihr Bekenntniß angenommen. In Betreff der Frage über die Gottlosen wurde ihnen nach Myconius gesagt: wenn auch diese Rede, die Gottlosen empfahen den wahren Leib Christi, bei den Ihrigen für unleidlich geachtet würde, sollten sie dieweil nach Paulus das Wort „Unwürdige" brauchen und doch die Sache an ihr selbst recht erklären, oder sollten statt von „Gottlosen" (welche den Leib nicht empfangen) von „Ungläubigen" reden. Nach Bernards Referat sprach Luther darüber so: „ihr stoßet euch allein der Gottlosen halber, bekennet doch, wie Paulus sagt, daß die Unwürdigen den Leib des Herrn empfangen, wo die Einsetzung und Worte des Herrn nicht verkehrt werden; darob wollen wir nicht zanken."

Endlich wurde von Allen eine durch Melanchthon aufgesetzte Formel unterzeichnet, in welcher die entscheidenden Sätze diese sind: Bucerus etc. confitentur — cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et sanguinem; et quamquam — non sentiunt fieri localem inclusionem in pane aut durabilem aliquam conjunctionem extra usum sacramenti (Beides wollte auch Luther nicht), tamen concedunt, sacramentali unione panem esse corpus Christi, hoc est, sentiunt porrecto pane simul adesse et vere exhiberi corpus Christi; — deinde hanc institutionem sacramenti valere in ecclesia nec pendere ex dignitate ministri aut sumentis; quare, sicut Paulus ait etiam indignos man-

ducare, ita sentiunt porrigi vere corpus et sanguinem domini etiam indignis et indignos sumere, ubi servantur verba et institutio Christi, sed tales sumunt ad judicium, — quia abutuntur sacramento, cum sine poenitentia et sine fide eo utuntur. — Die Concordie war hiemit geschlossen. Man behielt nur noch den nicht anwesenden Predigern und Oberen ihre Aeußerung und Zustimmung vor.

Diß war der Verlauf der Wittenberger Verhandlungen. So kam man dort auch noch über denjenigen Punkt hinweg, in welchem sich die Differenz vollends zugespitzt hatte, während sie im Uebrigen bereinigt erschien: über die Frage in Betreff der Gottlosen oder Ungläubigen. Die beiden uns vorliegenden Referate lassen sich dabei recht wohl vereinigen.*) Wie aber haben wir nun Luthers schließliches Verhalten in dieser Sache aufzufassen?

Daß Bucer und die Oberländer hinsichtlich jenes Punktes auch noch im Wittenberger Gespräch eine Auffassung, welche von der Luthers abwich, deutlich genug vertraten, erhellt aus dem Berichteten. Bucer konnte zwar dafür, daß bei einer Abendmahlsfeier, bei der die Stiftungsworte durch Unglauben gegen ihren Inhalt verleugnet werden, nicht Christi Leib, sondern eitel Brod und Wein gegenwärtig sei, sich gerad auf Luther selbst berufen, wie er es auch in jener Antwort an Bugenhagen gethan hat.**) Aber Luther verstand diß, indem er so über das Abendmahl der Sakramentirer sich äußerte, von Fällen, wo die das Sakrament Verwaltenden und die Gemeinden im Ganzen — wenigstens in ihren Vertretern und in ihren Bekenntnissen — jener Verleugnung, und hiemit des Abfalls von Christi Stiftung sich schuldig machten; und deshalb erkannte er dann da so wenig mehr eine Gegenwart des Leibes an, daß dieselbige auch für gläubige Communikanten, die doch in der Gemeinde sein möchten, nicht statt habe; andererseits dagegen stand ihm da, wo das Abendmahl von einer Kirche im Glauben an die Stiftungsworte und gemäß der Ordnung Christi gehalten werde, die Gegenwart des Leibes als eine objektive so schlechthin fest, daß dann auch von ganz Ungläubigen, welche doch in der Gemeinde sein möchten, der wahre Leib empfangen werde. Bucer dagegen behauptete eben für den letzteren Fall, daß der Leib, der hier allerdings vorgetragen werde, doch in die ganz ungläubigen

*) Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs 1796 B. 3, 1, S. 380 hat offenbar den Bericht Bernards ganz übersehen.

**) vgl. auch die Augsburg. Prediger Walch 17, 2476.

Communikanten nicht eingehe. Auch da also, wo das Sakrament nach Christi Stiftung und in Christi Kraft gespendet wird, macht er doch so weit noch den wirklichen Empfang des Leibes vom Glauben der Empfänger abhängig. Wir können da sogar die Frage erheben: ließ sich nicht die Lehre der Oberländer immerhin noch so deuten, daß die wahrhafte Gegenwart des wesentlichen Leibes bloße Gegenwart für den Geist oder die andächtige Erhebung der Subjekte sein sollte? der Unterschied, welchen Bucer zwischen denen, welche den Worten gar nicht glauben, und denen, welche nur nicht den rechten lebendigen Glauben an Christus haben, gemacht hat, steht einer solchen Deutung gerade nicht im Wege: auch bei den letzteren konnte ja mit diesem Mangel und dieser Unwürdigkeit doch eine gewisse Erhebung der Gedanken zu dem im Abendmahl der Betrachtung sich darbietenden Leibe zusammengedacht werden. Jedenfalls blieb immer in jenem Punkte die Differenz bestehen.

Luther nun wollte für sich auf keinen Fall vom vollen Inhalt seiner Lehre weichen. Sicher setzte er auch aufs Bekenntniß der Oberländer von der durch Christi Kraft und Worte gesetzten Gegenwart des Leibes so gutes Vertrauen, daß er eine Deutung der bezeichneten Art nicht mehr argwöhnen wollte. Endlich war die Formel der Concordie so gefaßt, wie wenn einfach seine Lehre in ihr ausgesprochen werden sollte. Zwar war ein Gegessenwerden durch Mäuse und Würmer und eine Gegenwart des Leibes für eine Abendmahlsfeier unter Türken oder sonst unter ganz Ungläubigen ausgeschlossen durch die Verneinung der durabilis conjunctio etc. und durch den Satz „institutionem sacram valere in ecclesia," — ganz entsprechend auch der sonstigen Lehre Luthers. Für den Fall aber, daß das Abendmahl von einer auf Christi Ordnung sich stützenden Kirche gefeiert wird, ist ein Unterschied zwischen ungläubigen und unwürdigen Empfängern nicht bloß nicht ausgesprochen, sondern die zuletzt von uns ausgehobenen Worte der Formel fassen den Unglauben geradezu mit der Unwürdigkeit zusammen. Jene Ansicht Bucers ließ sich hiemit nur vereinigen durch den stillschweigenden Vorbehalt, daß hier mit „sine fide" nur jener Mangel am rechten Glauben gemeint und von jenem Falle völligen Unglaubens gegen Christi Worte in der Formel überhaupt abgesehen sein solle.

Allein bei all dem müssen wir nun doch nach den vorangegangenen Verhandlungen sagen: ein solcher Vorbehalt war wenigstens nicht abgewiesen. Und daß Luther nicht hierauf drang, bleibt sehr bedeut-

sam. Er war nicht der Mann dazu, um aus Politik oder Diplomatie so vollends über den Differenzpunkt wegzugehen. Er konnte es nur thun, wenn er, auch ohne daß die Oberländer auch hier ganz nach seinem Sinn bekannten, die Hauptsache in der Abendmahlslehre gewahrt sah, — wenn er unterschied zwischen ihr und zwischen einer Consequenz, die wenigstens minder wesentlich, wiewohl nach seiner Ueberzeugung durch jene gefordert war. Er mochte auch noch die Hoffnung in Betreff der hierin anders Denkenden hegen, daß einer redlichen Zustimmung zu dem, was sie jetzt wirklich bekannten, auch ein Widerstreben, das sie in dem bezeichneten Stücke noch hegen, vermöge innerer Consequenz werde weichen müssen. Allein wir können dann doch diese Hoffnung bei ihm nur begreifen, wenn wir in ihr einen Beweis davon sehen, daß ein innerster Drang nach Eintracht, entspringend aus dem Gefühl einer Gemeinschaft evangelischen Grundes, in der doch auch die Abweichenden mit ihm stehen, ihn über die noch möglichen Bedenken, die gegen eine solche Hoffnung immerhin merklich genug vorlagen, in jenem letzten entscheidenden Augenblick der Verhandlungen vollends hinweghob.

Nur dasselbe Gefühl und derselbe Drang macht uns endlich den Ton erklärlich, welchen er jetzt sogar gegen die bisherigen hartnäckigsten schweizerischen Verfechter des Zwinglianismus anschlug.

Klar und groß ist in Wahrheit die Kluft, die sich uns darstellt zwischen den Sätzen des helvetischen Bekenntnisses, welche Bucer möglichst den lutherischen nahezurücken sich bestrebt, und zwischen den lutherischen, welche er jetzt unterzeichnet hatte. Es wird dort bekannt, „daß der Herr im Abendmahl seinen Leib und sein Blut, das ist sich selbst, den Seinen wahrlich darbietet, daß er je mehr und mehr in ihnen und sie in ihm leben“ (vgl. oben in der Tetrapolitana); dann, nachdem eine „natürliche“ Vereinbarung von Brod und Leib, ein räumliches Eingeschlossensein des Leibes und jede „leibliche fleischliche“ Gegenwart abgewiesen worden ist —: „daß Brod und Wein wahre Zeichen sind, durch welche — die wahre Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi (hier setzt die approbirte deutsche Uebersetzung bei: „den Gläubigen“) nicht zu einer vergänglichen Speise des Bauches, sondern zu einer Nahrung des ewigen Lebens vorgetragen und angeboten werde (exhibeatur)“; indem bei den Sakramenten zwischen signa und res unterschieden wird, wird für das Abendmahl als res oder als das „Weseliche und Geistliche“ genannt die Gemeinschaft des Leibes Christi, das erworbene Heil (das

„am Kreuz eroberte“ nach der deutschen Version) und die Vergebung der Sünden; diß, heißt es, werde durch den Glauben des Geistes empfangen, wie die Zeichen durch den Mund des Leibes. Für leiblichen Genuß des Leibes, für einen Genuß gar auch der Ungläubigen, sehen wir hier keinerlei Raum; nicht einmal von einem adesse des Leibes ist die Rede, nur von einem exhiberi. Kein Wunder, wenn man jetzt, als Bucer die Wittenberger Formel brachte, von ihr und ihm Nichts hören wollte. Vergeblich suchte er die Bedeutung der Differenz zu bestreiten. Er konnte sich darauf berufen, daß ja auch Luther keine lokale Gegenwart und Einschließung des Leibes wolle; die Schweizer konnten in diejenige nicht lokale leibliche Gegenwart, die Luther doch wollte, sich nicht finden, und so auch nicht in den Vorbehalt, welchen Bucer wegen des Genusses der impii machen wollte. Sie beschlossen endlich auf der Basler Zusammenkunft vom 12. November 1536, an Luther selbst sich zu wenden. Dabei bekannten sie sich zu den alten zwinglischen Sätzen, daß Christus die Welt verlassen habe, zur Rechten Gottes sitze und von da nicht wieder in den irdischen Stand herabgezogen werden dürfe, daß daher Christi Leib nicht leiblich gegessen, noch Christus leiblich allenthalben gegenwärtig sein könne. Und nun erklärten sie: nach der bucerschen Deutung würde die neue Formel ihr altes Bekenntniß, an welchem sie festhalten wollen, nicht umändern; die leibliche Auffahrt Christi in den Himmel, vermöge deren er nicht mehr fleischlich in der Welt sei, sondern in seinem himmlischen Stand bleibe, würde nicht geleugnet und es würde nicht in Abrede gestellt, daß er im Abendmahl bloß von einem gläubigen Sinn ergriffen und genossen werde. Unter diesen Voraussetzungen, — aber eben nur unter ihnen, wollten auch sie an der Einigung mit Freuden theilnehmen.

Sehen wir denn zu, wie zu solchen Erbietungen Luther sich verhalten hat. Wir müssen, um darüber richtig zu urtheilen, seine einzelnen Kundgebungen überblicken. Da finden wir eine Antwort auf die Zusendung der Schweizer, die erst im Februar 1537 durch Bucer ihm zukam, zunächst bloß in einem Brief an den Basler Bürgermeister vom 17. Februar: ohne überhaupt der vorgelegten Lehrpunkte zu gedenken, freut er sich des Ernstes, womit auch auf jener Seite das Evangelium gefördert werde, und erfleht von Gott noch mehr Gnade, eine gewisse einträchtige Lehre herzustellen; indessen bittet er den Bürgermeister aufs herzlichste, bei den Seinigen dahin zu wirken, daß trotz dem Argwohn, der da und dort noch haften möge,

die Sachen glimpflich gestillt, die ruhenden Vögel nicht wieder aufgescheucht werden. Dasselbe will er selbst seinerseits weidlich thun, wie denn hier auf der Kanzel und unter dem Volk schon Alles gar stille sei. So solle der Eintracht nachgestrebt werden mit Geduld, Sanftmuth, gutem Gespräch, und sonderlich mit herzlichem Gebet zu Gott. *) — Kurz darauf, am 1. März, erschienen Bucer und Wolfhart in Gotha bei Luther, der dort auf der Rückreise vom Schmalkalder Convent schwer erkrankt war. **) Angesichts des Todes spricht er da mit großer Herzlichkeit und Offenheit auch wieder von ihrer eigenen Stellung in der Frage vom Sakrament, worin sie ihm bis jetzt doch noch nicht genug gethan haben. Für seine Person will er ganz wohl Geduld mit ihnen tragen und glauben, daß sie, weil die Sache zu tief verführt sei, es nicht so plötzlich herausreißen und das Verderbte gut machen können. Er verhehlt ihnen aber nicht, daß bei Vielen auf seiner Seite das Mißtrauen gegen sie sich noch nicht habe überwinden lassen, daß auch sie selbst in bisher erschienenen Büchern und vorgetragenen Lehren, besonders durch ihr „Umhermänteln," hiezu Anlaß gegeben haben. Und namentlich verwahrt er sich auch wieder gegen jedes Vorgeben von ihrer Seite, als ob es vordem nur am gegenseitigen Verständniß gefehlt hätte; er jedenfalls habe sie gar wohl verstanden. Für das Beste hält er jetzt, daß sie entweder von der Sache stille schwiegen (d. h. offenbar: mit Rechtfertigungsversuchen der angedeuteten Art) und hinfort recht lehreten, oder daß sie frei rund heraus bekenneten, bisher geirrt zu haben. Er sieht freilich voraus, daß diß wiederum bei den Ihrigen nicht gleich im Frieden werde hingenommen werden. Doch sollen sie, was nicht auf einmal geschehen könne, wenigstens in einem Viertel-, halben oder ganzen Jahre thun. Hinsichtlich der Schweizer verweist er sie auf den höchst freundlichen Brief, den er an den Basler Bürgermeister gerichtet habe. Auf ebendenselben sollen sie sich beziehen, wenn er sterbe. Bleibe er am Leben, so wolle er gerne den Leuten, die ihm so freundlich geschrieben, aufs treulichste und freundlichste mit seiner Schrift dienen. — Den Schweizer Städten insgesammt, die an ihn sich gewendet hatten, schickt er eine Antwort erst am 1. Dezember,

*) Br. 5, 54 ff. **) Ein Bericht über die folgende Erklärung Luthers, der ganz das Gepräge echter Geschichtlichkeit trägt, findet sich in den Tischreden XIX. § 42, Ausg. v. Förstemann 2, 320 ff.; fälschlich hat man in ihr einen Brief gesehen, und sie ins Jahr 1532 verlegt; vgl. ebendas. und Br 6, 483 Anm.

nachdem sie vorher durch Melanchthon einer günstigen Aufnahme ihres Briefes versichert worden waren. Hier erkennt Luther, allen Verdacht, den er in dieser Sache bisher gegen ihr Prediger gehegt, hintansetzend, es gleichfalls als ihren ganzen und großen Ernst an, die Concordie anzunehmen und zu fördern, wenn gleich auf beiden Seiten noch Andere seien, welche Argwohn gegen diese hegen; so große Zwietracht lasse sich nun einmal nicht so leicht und schnell ohne Ritzen und Narben heilen; man solle indessen die Schreier zum Schweigen bringen und das Volk anweisen, daß es die Sache der Concordie den dazu berufenen und tüchtigen Personen befohlen sein lasse. Und jetzt gibt er auch über den Inhalt der Abendmahlslehre eine Erklärung. Er spricht nämlich mit deutlicher Beziehung auf die ihm von den Schweizern vorgelegten Sätze aus: „wir haben auch noch nie gelehret, daß Christus vom Himmel oder von der rechten Hand Gottes hernieder oder auffahre, noch sichtbarlich noch unsichtbarlich; bleiben fest bei dem Artikel des Glaubens: Aufgefahren gen Himmel u. s. w., und lassens göttlicher Allmächtigkeit befohlen sein, wie sein Leib und Blut im Abendmahl uns gegeben werde; wir denken da keiner Auffahrt und Niederfahrt, die da sollte geschehen, sondern wir bleiben schlecht und einfältig bei seinen Worten: das ist mein Leib." Auf diese Aussage aber beschränkt sich seine Antwort, — auf diese Abwehr der Meinung, daß das Verbleiben Christi im himmlischen Stande, woran den Schweizern nach ihrem Brief Alles gelegen schien, durch sein „schlechtes und einfältiges" Beharren bei den Einsetzungsworten sollte beeinträchtigt werden. Er sagt kein Wort, aus dem man hätte schließen können, daß er bei der Wittenberger Formel den leiblichen Genuß und den Genuß auch der Gottlosen nicht streng festhalten wolle; und seine Leser konnten vielmehr nicht bloß aus allen seinen vorangegangenen Schriften hinlänglich wissen, welch reale Darbietung und Gegenwart des Leibes er auf den auch hier wieder geltend gemachten einfältigen Verstand der Einsetzungsworte und auf jene gleichfalls wieder geltend gemachte göttliche Allmacht gegründet haben wollte, sondern es hatten auch die gerad neuerdings von ihm aufgesetzten Schmalkalder Artikel wieder sehr entschieden dem Empfang des wahrhaftigen Leibes durch böse wie durch fromme Christen behauptet. Aber er hat auf der andern Seite doch gänzlich unterlassen, diese seine Sätze und den Gegensatz, in welchem sie zu der von den Schweizern vorgelegten Deutung der Concordienformel standen, ausdrücklich diesen vor Augen zu stellen. Er fügt nur noch bei: „doch,

wie droben gesagt, wo wir hierin einander nicht gänzlich verstünden, so sei das jetzt das Beste, daß wir gegen einander freundlich seien und immer das Beste zu einander versehen, bis das trübe Wasser sich setze; so kann auch D. Capito und M. Bucerus hierinnen Allen wohl zurathen, wo wir nur die Herzen zusammensetzen und allen Unwillen fahren lassen, damit dem heil. Geiste Raum gegeben, weiter die Liebe und freundliche Concordia vollkommen zu machen" u. s. w.*) Gleich darauf äußert er gegen Bucer, welchem er eine Abschrift dieses Briefes gleichsam als Steuerruder für die ihm und dem Capito zugewiesene Lenkung des Einigungswerkes übersandte:**) sie beide haben ihm die Sache schwer gemacht durch ihre Anzeige, daß dort Etliche, in deren Hände jetzt sein Brief kommen möge, der Concordie noch ungünstig seien; er bemerkt ferner, daß ihm die helvetische Confession (von 1536) etwas weniger gefalle als das deutsche Bekenntniß der Städte (offenbar die, 1531 auch deutsch erschienene Tetrapolitana): in der That war auch dort die geistliche Gegenwart im Gegensatz zu einer leiblichen so, wie es hier nicht der Fall war, betont. — Als endlich die Schweizer wirklich vollends — aber eben unter den zuvor gegebenen Erklärungen — der Einigung beitreten wollten und am 4. Mai 1538 deshalb einen neuen Brief an ihn gerichtet hatten, nimmt er in seiner Antwort vom 9. Juni wieder auf keinen Lehrpunkt als den oben ausgehobenen Bezug. „Ich habe", sagt er, „darin (in jenem Brief) fast gern vernommen, daß euer aller Herzen zur Concordie bereit und euch meine Schrift gefallen hat, nämlich daß wir allhier nicht lehren, wie im Sakrament sollte gehalten werden eine Auffahrt und Niederfahrt unseres Herrn, doch gleichwohl der wahrhaftige Leib und Blut daselbst empfangen werde unter Brod und Wein;" über die bestimmte Frage wegen des leiblichen und geistlichen Empfanges äußert er wieder Nichts. Im Weiteren weist er sie abermals an Bucer und Capito. Ferner bekennt er, daß er nicht zweifle, es sei bei ihnen ein sehr fromm Völklein, das mit Ernst wohl thun und recht fahren möchte; darüber freue er sich und hoffe zu Gott, daß dieser, ob etwa noch eine Hecke sich sperre, mit der Zeit Alles werde zur fröhlichen Aufhebung (der Irrungen) helfen; — ob er Etliche noch verdächtig hielte ihrer Schriften wegen, so habe er das Alles dem Bucer angezeigt; er wolle sie, so viel er immer vertragen könne, für gut halten, bis sie auch herzukommen. Demnach bittet er, sie

*) Br. 5, 83 ff. **) Br. 5, 87.

mögen, wie sie angefangen, solch göttlich Werk vollführen helfen. *) — Inzwischen hatte auch Bullinger, der den schweizerischen Standpunkt, namentlich gegen Bucer, besonders entschieden vertrat, durch Zusendung zweier seiner Schriften eine Verbindung mit ihm angeknüpft. Eben derselbe hatte kurz zuvor Zwinglis „Christianae fidei — expositio etc." herausgegeben, die durch ihre Sätze über das Abendmahl Luthers Eifer gegen die Sakramentirer neu zu reizen und durch ihre Aeußerungen über die Seligkeit der Heiden (vgl. unten S. 220) seinen Zorn über das ganze Christenthum Zwinglis neu zu erwecken in hohem Grade geeignet war. Luther antwortet ihm dennoch am 14. Mai 1538 mit mildem Ernste. Offen spricht er seine Mißbilligung aus über die Veröffentlichung einer Schrift, in welcher so Vieles alle Frommen verletzen müsse. Aber zugleich versichert er, daß Zwinglis und Oekolampads Tod ihn aufs tiefste geschmerzt habe, ja er erklärt, Jenen nach der Marburger Zusammenkunft für einen trefflichen Mann erachtet zu haben; und wiederum wahrt er mit Entschiedenheit seine eigene Ueberzeugung, indem er als größte Ursache jenes Schmerzens das bezeichnet, daß er habe glauben müssen, Zwingli sei im Widerspruch gegen eben diese verharrt. Offen spricht er ferner aus: er könne bei Bullinger und dessen Partei nicht Alles billigen, so wie dieser vielleicht ihm Irrthum vorwerfe, was er Gott befehle. Und andererseits bezeugt er auch jetzt, es könne ihm vor seinem Ende Nichts Freudigeres widerfahren, als wenn Gott endlich den Geist der Einigkeit schenken möchte. **) — Seine Zufriedenheit und Hoffnung über die Eintrachtsverhandlungen hat er während des Verlaufes derselben, wie gegen die auf der andern Seite Stehenden, so auch z. B. gegen seinen Freund, den Herzog von Preußen, wiederholt ausgesprochen; er hoffe, schreibt er diesem endlich am 15. August 1538, in Kurzem eine fröhliche Concordia zu erlangen. ***)

Wie nun ist diese ganze Stellung, die hier Luther einnahm, in ihrem Verhältniß zu den bisher und sonst von ihm behaupteten Grundsätzen zu verstehen? was hat er, der den Oberländern in Wittenberg 1536 noch weit strenger entgegengetreten war, in Wahrheit von jenen Schweizern gedacht, geurtheilt, gehofft? — Fest steht uns hier vor Allem ein Zweifaches. Für Erste handelte Luther, so weit er sich ihnen näherte, in der Ueberzeugung, daß die Entschiedenheit, womit jetzt das Hinnehmen der objektiven himmlischen Gabe zum Wesen des

---

*) Br. 5, 120 f. **) Br. 5, 111 f. ***) Br. 5, 107. 124.

Abendmahls gemacht wurde, jedenfalls, auch abgesehen vom Zugeständniß eines leiblichen Empfanges, schon einen Grundunterschied gegenüber vom Zwinglianismus constituire. Er handelte im guten Vertrauen, daß wenigstens dieser bei den ehrlichen Gliedern der andern Partei, die zur Einigung willig waren, überwunden sei. Wie schlimm er eben von diesem fortwährend urtheilte, haben wir so eben wieder aus dem Brief an Bullinger gesehen. So weit er noch Verdacht gegen Einzelne hegt, ist diß der Verdacht, daß sie doch eben bei diesem noch verharren, während sie Sätzen, welche nach seinem Urtheil eine Verwerfung desselben in sich enthielten, in unredlicher Weise beistimmten. Fürs Andere kann er doch mit nichten die Ueberzeugung gehegt haben, daß Jene auch in Betreff der leiblichen Gegenwart, so wie er sie lehrte und in der Wittenberger Concordia entschieden bekannt haben wollte, auf seinen Standpunkt übergetreten seien. War ihm die bleibende Differenz zwischen ihm und den Oberländern nicht entgangen, so ist diß vollends unmöglich bei dem Unterschied zwischen seiner Auffassung von der leiblichen Gegenwart und zwischen der jener Schweizer, welche selber so deutlich ihren Sinn ihm angezeigt hatten. Warum hätte er sonst auch in seiner Antwort an sie ein Ja auf die Frage, ob er ihren Sinn theile, so ganz umgangen? So erschien ihm denn trotz dieses Unterschiedes Eintracht mit ihnen nicht unmöglich. — Hüten müssen wir uns nun freilich, daß wir hiemit nicht zu viel aussagen. Keineswegs wollte er damit seinerseits auf seine strenge volle Lehre vom leiblichen Genuß verzichten, keineswegs auch nur eine Gleichgiltigkeit des Differenzpunktes zugeben. Gegen das Vorgeben, er sei von seiner vorigen Meinung gewichen, verwahrt er sich namentlich in einem Brief nach Jsny, *) damit nicht durch solches Rühmen der andern Partei aus der Concordie eine ärgere Discordie werde. Und wenn man etwa hieraus schließen möchte, er habe nur einem Reden davon wehren, oder er habe wenigstens nur für sich seine Meinung behalten wollen, so wird diß aufs stärkste widerlegt durch jenen Satz seiner Schmalkalder Artikel v. J. 1537: „daß Brod und Leib sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi, und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen.“ Er also vermag doch kein Bekenntniß ohne diese Schärfe der Lehre für die Evangelischen aufzusetzen, nimmt hiebei auch keine Rücksicht darauf, daß man bei

*) Br 5, 89.

den oberländischen Genossen des Schmalkaldischen Bundes, der diß Bekenntniß sich aneignen sollte, noch zwischen indigni und impii unterscheiden wollte, und noch weniger auf eine zu hoffende Theilnahme der Schweizer am Bund, welche an diesem Satz neuen Anstoß nehmen mußten. Allein in den Verhandlungen mit den Schweizern muthet er ihnen dennoch eine Zustimmung zu solchen Sätzen noch nicht zu. Vielmehr, während er ihnen die Zwinglische Deutung von seiner Lehre, als beeinträchtigte sie den himmlischen Stand Christi, widerlegt, läßt er ihnen doch zugleich stillschweigend ihre eigene Auslegung von einer wahren und doch nur geistlichen Darreichung des Leibes; und er verweist sie fürs Weitere an Bucer, von dem er wissen mußte, daß derselbe gerad auf jene Zuspitzung der Lehre nicht dringe: er für sich kann und will nicht in die andere Auslegung eingehen, überläßt aber das Werk der Eintracht dem Vermittler, der dieselbe zugibt. Lange Zeit enthält er sich auch sichtlich jeder Aeußerung, als ob ihm mit der vorliegenden Annäherung die Eintracht schon hergestellt schiene, sondern wünscht und hofft immer nur, daß es noch weiter mit ihr komme; aber zuletzt redet er doch so von ihr, daß er sie bei den Hauptvertretern der Schweizer als erreicht betrachtet, — daß er nur daneben noch Etliche verdächtig hält und für richtige Behandlung des Volkes in der Sache besorgt ist. Er konnte ferner voraussetzen, daß die Schweizer mit der ihnen belassenen Auffassung doch immer nur eine untergeordnete Stellung einnehmen werden gegenüber von den Kirchen deutscher, lutherischer Reformation, welche gemäß seiner Auffassung die volle Wahrheit vom Abendmahl bekannten und bei welchen jetzt auch sein neues Schmalkalder Bekenntniß keinerlei Widerspruch fand; ja es ist möglich, daß er sogar auch von den Schweizern die Hoffnung hegte, ihre Abweichungen werden, wenn sie einmal in die Einigung mit den Deutschen sich gefunden und „die trüben Wasser sich gesetzt“ haben, mit der Zeit von selbst vollends schwinden. Aber auch so bleibt die Thatsache, daß er, während sie noch abwichen, ihnen die Hand der Versöhnung und des Friedens reichen wollte. Das war eine ganz andere Duldung als die einst in Marburg zugesagte, in welcher bloß das heftige Streiten und Schelten abgethan, dagegen die christliche Bruderschaft verweigert sein sollte. Das war auch ein Bedeutendes mehr als was die Oberländer in Wittenberg erreicht hatten, wo sie bei ihrer Unterschrift unter die so entschieden sich aussprechende Formel zwar eine Deutung derselben in ihrem Sinne sich vorbehalten mochten, aber so offene

Erklärungen darüber wie die Schweizer doch nicht wagen konnten. — Was war es, das den unbeugsamen Luther jetzt doch so weit zum Nachgeben bestimmte? Er selbst redet oft wieder vom Gewinn, welchen eine Einigung den Evangelischen gegen ihre Feinde bringen müßte, während ein Mißlingen derselben „den Papisten eine neue Narrenfreude anrichten" würde.*) Aber auch jetzt können wir immermehr meinen, daß bloß äußerliche Zwecke und Rücksichten ihm ein Zugeständniß abgedrungen, gegen das seine Ueberzeugung von der Größe des noch bestehenden Gegensatzes sich gesträubt. Wir müssen annehmen, daß eine Anwandlung gutmüthiger Schwäche ihm den sonst so scharfen Blick lähmte, den sonst so festen Willen brach; oder wir müssen — wie wir es denn hiemit thun — auch für sein Verhalten gegen die Schweizer wieder auf jenes Gefühl und Bewußtsein davon zurückkommen, daß jetzt doch die Uebereinstimmung im Grundwesentlichen den Unterschied in demjenigen Lehrpunkt, worin jene noch nicht der vollen Wahrheit Recht geben, überwiege, — daß Jene jetzt nicht mehr wie Zwingli „einen anderen," sondern doch auch den evangelischen Geist haben. Und hiefür fehlt es uns ja auch in Luthers früherem Verhalten nicht an Anknüpfungspunkten: wie erinnern an die Milde und Freundlichkeit, mit welcher er von und zu den böhmischen Brüdern in Betreff ihrer Abendmahlslehre sprach, und namentlich an seine Stellung zum schwäbischen Syngramma. Zu klarer, prinzipieller Auseinandersetzung aber sehen wir freilich dieses Bewußtsein bei ihm nicht kommen. Damit hängt wohl auch das wieder zusammen, daß er doch nie selber in ausführliche Erklärungen auf ihre Mittheilungen hin eingehen mochte. Unklar bleibt auch, in welche Lage seiner Meinung und seinem Willen gemäß die Schweizer nach einem Beitritt zum Bunde der deutschen Lutheraner bei gemeinsamen Bekenntnissen, wie bei dem zu Schmalkalden vorgelegten, hätten gelangen sollen. Insofern ist eine innere Unsicherheit und Inconsequenz in seiner Haltung. Daraus wird dann auch der bald erfolgte neue heftige Ausbruch seiner Polemik um so begreiflicher. Doch nicht den bisher von ihm zugelassenen Sätzen an sich galt dieser, sondern dem Zwinglianismus, welchen er unter der Decke derselben neu sich erheben sah.

Verfolgen wir Luthers Haltung in der nächsten Zeit nach jenen freundlichen Verhandlungen, so hielt er sich in der Pflicht, gegen Zwinglis Irrthümer zu zeugen, durch Rücksicht auf die Schweizer

*) Br. 5, 125.

nimmermehr für gebunden. Gleich im folgenden Jahr, 1539, beschuldigt er ihn in seiner Schrift „von den Conciliis und Kirchen" des Nestorianismus, spricht auch von anderen Nestorianern, mit denen er zu kämpfen gehabt habe.*) Zwinglis Gründe gegen die Abendmahlslehre widerlegt er neu in einem Brief an Franz von Rheva, Grafen von Thurn, der durch sie in seiner Ueberzeugung unsicher geworden war;**) hinsichtlich des Argumentes, daß Christi Leib nicht zugleich im Himmel und im Sakrament sein könne, beruft er sich hier einfach auf Gottes Allmacht und auf Joh. 3, 13. Dagegen spricht er gegen Bucer in einem Brief vom 14. Oktober das herzlichste Vertrauen aus, und desgleichen gegen die Collegen desselben. Zugleich gedenkt er hier sehr anerkennend des damals in Straßburg befindlichen Calvins, mit dessen Institutio relig. Christ. er damals muß Bekanntschaft gemacht gehabt haben (die Schrift desselben De sacra coena erschien erst 1540); er schreibt: salutabis mihi Dn. I. Sturmium et I. Calvinum reverenter, quorum libellos singulari voluptate legi. Calvin, der diß sehr erfreut dem Farel berichtete, bemerkt dazu: jam reputa, quid illic de eucharistia dicam. In der That muß bei der Wichtigkeit dieses Lehrstückes namentlich auch seiner Behandlung durch Calvin der Beifall Luthers gegolten haben: ein neuer Beweis, wie damals Luther schon durch ein kräftiges Zeugniß für das Wesen des Abendmahles als wahren Genusses Christi auch ohne die strengen Erklärungen über die leibliche Gegenwart sich befriedigt fühlte; und hier fand er ein solches Zeugniß so voll und lebendig, wie nicht leicht sonst eines aus dem Mund eines Predigers der oberdeutschen Städte.***)

Allein die Schweizer duldeten nun doch keineswegs die Angriffe auf ihren Reformator: Bullinger protestirte im Namen der Züricher Prediger gegen Luther. Und in diesem erwachte jetzt nur immer stärker wieder der Argwohn, Widerwille, Kampfeseifer gegen die Irrlehre, die er doch keineswegs, wie er gehofft hatte, verleugnet oder wenigstens verschwiegen, vielmehr in weiterer Verbreitung begriffen sah. Was mit Bezug hierauf während der nächsten Zeit in seinem Innern vorging, darüber haben wir keine Urkunden. Den Anfang neuer heftiger Erklärungen gegen die Schweizer macht erst sein Brief an die Evangelischen im Venetianischen vom 13. Juni 1543.†) Diesen berich-

---

*) E. A. 25, 314. **) Br. 5, 199 f. ***) Br. 5, 211. vgl. Henry, Leben Calvins, 3 Bde., B. 1, 267. †) Br. 5, 564 ff.

tet er: mit dem Einen Theil der Sakramentirer bestehe Versöhnung; so mit den Baslern, Straßburgern und Ulmern, wie man denn im andern Falle den Bucer nicht bei der gegenwärtig stattfindenden Cölner Reformation mit Melanchthon würde wirken lassen; in der Schweiz aber beharren besonders die Zürcher in der Feindschaft gegen das Sakrament und gebrauchen profanes Brod und Wein mit Ausschluß des Sakramentes, — „viri — spiritu alieno a nobis, ebrii, quorum contagium vitandum est.“ Zugleich gibt er an, daß Jene, mit welchen man sich versöhnt habe, zum Zugeständniß des auch durch den Mund der Gottlosen empfangenen Leibes genöthigt worden seien, und begründet diß damit, daß ja zum geistlichen Genusse kein Abendmahl nöthig wäre, vielmehr schon der allgemeine Dienst des Wortes genügen würde. Gleich darauf klagt er seinem Freunde Link über die superbia et amentia der Schweizer, mit der sie (vgl. Tit. 3, 11) sich selbst verurtheilt haben. *) Und offen kündigt er dann im Brief an den Zürcher Buchhändler Froschauer, antwortend auf dessen Zusendung von Leo Judäs Bibelübersetzung, den dortigen Geistlichen die Gemeinschaft auf, weil alle Vermahnung an ihnen vergeblich sei, und er ihrer Verdammniß und lästerlichen Lehre nicht sich theilhaftig machen wolle; das Gericht Zwinglis, dem sie folgen, werde auch sie finden. **) — Eine neue lateinische Ausgabe von Zwinglis Schriften, welche in diesem Jahr mit einer Apologie für denselben erschien, hat nicht erst, wie Manche meinten, den Unwillen Luthers gegen die Schweizer neu erregt, mußte ihm aber noch mehr Nahrung geben. Und weiter werden wir jetzt auf ein neu sich verbreitendes Gerede aufmerksam gemacht, nach welchem gar auch Luther selbst seine bisherige Lehre vom Abendmahl aufgegeben habe — ja, nach seinem eigenen Ausdruck, „mit den Schwärmern eins geworden sei.“ Es nahm besonders daran Anlaß, daß die Elevation des Sakramentes, wie schon vorher fast in ganz Sachsen, so erst neuerdings auch in Wittenberg abgeschafft worden war, wo sie Luther vordem gerade zum Zeugniß wider Carlstadts Stürmen belassen, übrigens Bugenhagen schon seit einiger Zeit ihre endliche Beseitigung betrieben hatte. Daß die Sache jetzt überhaupt Aufsehen machte, ist auch aus mehreren Briefen Luthers zu schließen. Und Etliche also sahen darin ein Bekenntniß, daß Christi Leib doch im Sakrament nicht wahrhaft gegenwärtig sei. ***) Nicht

---

*) Br. 5, 571. **) Br. 5, 587. ***) vgl. E. A. 32, 398. 420. Br. 5, 478 (dazu auch schon 5, 236). 504. 550. 644.

so verwunderlich als diß Gerede über Luther war das laut werdende Gerücht, daß Melanchthon von der lutherischen Lehre gewichen sei. Für Luther aber konnte zur neuen Herrschaft der Sakramentirerei in der Schweiz Nichts Aergeres kommen denn irgend ein Schein, als ob sie über ihn selbst Herr geworden wäre, oder als ob er sie wenigstens bei seinen nächsten Genossen duldete. Darauf nimmt sein Brief an die Geistlichen von Eperies in Ungarn vom 21. April 1544 und später sein neues Schreiben an die venetianischen Glaubensgenossen vom 12. November Bezug.*) Er versichert, daß er, was man auch über ihn aussprengen möge, niemals den Gräuel der Sakramentsfeinde in der ihm anvertrauten Kirche dulden werde. Und auch in Betreff Melanchthons schreibt er den Ungarn, daß er gegen ihn durchaus keinen Verdacht hege. — Wir sehen, welches Vertrauen Luther bis zu diesem Augenblick noch gegen Melanchthon und (vgl. oben) auch gegen Bucer in Betreff ihrer Gemeinschaft mit seiner Lehre gehegt hatte. Hinsichtlich des Ersteren tragen wir auch noch die Bemerkung nach, daß Luther i. J. 1543 den Brief an die Venetianer, welche vor der Sakramentirerei gewarnt werden sollten,**) anfänglich ihm aufgetragen hatte, der dann durch seine Berufung nach Cöln daran gehindert worden war. Allein schon drohte jetzt auch demjenigen Bande ein furchtbarer Riß, durch welches Luther mit Melanchthon sich stets verbunden gefühlt hatte. Wir haben bemerkt, mit welchem Vertrauen Luther den Bucer mit Melanchthon hatte nach Cöln gehen sehen. Diese beiden hatten nun zusammen eine Reformationsordnung für den Cölner Kurfürsten entworfen, in welcher namentlich die das Abendmahl betreffenden Abschnitte von Bucers Hand waren. Da hieß es: das Abendmahl sei die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, bei welcher wir sein Gedächtniß halten sollen, damit wir im Glauben an ihn gestärkt werden und ganz in ihm bleiben und er in uns; — Christus lasse uns seinen Leib wahrhaftig darreichen zur Vergebung der Sünden und zu einer Speise des ewigen Lebens; — wer den Worten Christi und den sichtbaren Zeichen fest vertraue, der esse wahrhaftig und zum Heil das Fleisch Christi und nehme den ganzen Christus in sich auf mit seinem Verdienst und seiner Gnade. Daß auch ohne Glauben der Leib des Herrn wahrhaftig,

---

*) Br. 5, 644 f. 697. **) vgl. das Schreiben der Venetianer, um dessen Beantwortung es sich handelte, Seckend. Hist. Luth. Lib. III. § XCVII. Add. III.

wiewohl nicht zum Heil und ohne Aufnahme des ganzen Christus, gegessen werde, davon wird Nichts gesagt, wiewohl es auch nicht direkt verleugnet wird. Es war die alte oberländische Weise, vom Abendmahl zu reden, — und zwar so gefaßt, daß auch die Schweizerischen Verehrer Zwinglis dadurch befriedigt werden konnten. Diese Schrift, welche den Cölner Ständen schon am 22. Juni 1543 war vorgelegt worden, hatte der Kurfürst von Sachsen, als er in Speier beim Reichstag gewesen war, gegen Ende Mai's 1544 mitgebracht, und übersandte sie zu Anfang Juni's an Amsdorf, den damaligen evangelischen Bischof von Naumburg, der ein Gutachten darüber erstatten sollte. Luther hatte sie, wie er am 23. Juni an Amsdorf schreibt, noch nicht gelesen, hatte sie indessen loben hören, und Melanchthon hatte ihm auf sein Befragen erklärt: es werde in ihr der rechte Verstand und Brauch der Sakramente gelehrt. Als aber Amsdorf — wohl im Juli — ein scharfes Bedenken eingeschickt hatte, da fiel Luther, wie er selbst an den Kanzler Brück schreibt, durch Amsdorfs Artikel bewogen, flugs ins Buch und auf das Stück vom Sakrament; hier drückte ihn der Schuh hart und Nichts gefiel ihm überall; denn er fand, wie er sagt, viel langes Geschwätz über den Nutzen des Sakramentes, aber nur Gemummel über die Substanz desselben, darunter das Buch seine Meinung nicht wolle vernehmen lassen, wie es der Schwärmer Art sei; es habe, sagt er, während es doch gegen die Wiedertäufer sich auslasse, kein Wort gegen die Schwärmer; nirgends wolle heraus, ob da sei rechter Leib, mündlich empfangen; ja das Buch sei mehr für die Lehre der Schwärmer; ohnediß sei, wie der Bischof (Amsdorf) zeige, überall zu langes Gewäsche, daß er das Klappermaul, den Bucer, wohl spüre. Welch ein Sturm jetzt bei Luther auch gegen Melanchthon loszubrechen schien, davon zeugt uns namentlich dieser selbst in Briefen aus der nächstfolgenden Zeit: so zuerst in einem Brief vom 8. August, wo er berichtet, Luthern dünke Amsdorfs Censur noch milde, und bereits daran denkt, aus Wittenberg vertrieben zu werden. *)

---

*) Corpus Reformator. V, 113. 461 Anm.; Br. 5, 607. 708 f.; C. Ref. V, 459. Ich bin so weit aufs Einzelne des Verlaufes eingegangen, weil Manches erst noch sicher zu stellen war. Daß Luthers Brief an Brück, der kein Datum hat, in den bezeichneten Zeitpunkt fällt, erhellt klar aus dem gegebenen Zusammenhang (gegen De Wette Br. 5, 709 Anm.). — Ein Brief Melanchthons (C. Ref. V, 448 f.), unbestimmt datirt von 1543, sagt: laudata est senis Coloniensis confessio ab electore duce Saxonico, a Macedone, a

Das waren die Tage, welche den äußersten Gegensatz bildeten zu jenen kurz vorangegangenen Jahren, da Luther so weit als möglich mit allen Evangelischen einen heilbringenden Frieden zu erreichen gewünscht und gehofft hatte; das die Tage, in welchen sein Eifer für die reine Lehre vom Sakrament bis in den Mittelpunkt und unter die Hauptvertreter der deutschen Reformation die Gefahr eines offenen Bruches brachte. Wie er so weit kam, dafür haben wir den Grund schon in allem bisherigen nachweisen wollen: in dem strengen Gegensatz, welchen er seit dem Beginn der Abendmahlsstreitigkeiten gegen alle Schwärmerei eingenommen hatte, in einem Mangel an Klarheit über seinen eigenen Anschauungen und Gefühle, der bei seiner Willigkeit für die Concordie doch nicht zu verkennen war, in der Aufregung darüber, daß der Argwohn gegen eine unter dieser sich bergende zwinglische Sakramentirerei, den er unterdrückt hatte, nun dennoch gerechtfertigt gewesen sei, daß er durch sein Nachgeben gar selber der letzteren Vorschub geleistet habe, ja daß jetzt seine eigenen nächsten Genossen, anstatt die volle Wahrheit, wie er sie seinerseits immer behauptet, mit ihm zu vertreten, vielmehr offen der Irrlehre Raum geben sollten. Sicher dürfen wir annehmen, daß strenggläubige Genossen wie Amsdorf noch das Ihrige dazu thaten, seinen Zorn gegen die Andern zu steigern. Ueberdiß war er damals auch durch den Schwärmer Schwenkfeld neu gereizt worden, der i. J. 1543 ihn mit einem Brief und Buch heimgesucht hatte, und von dem man jetzt hörte, er habe etliche oberländische Prediger verführt. *) Man bemerkt ferner

Luthero —; legimus enim fere ante mensem. Bretschneider meint, dieser Brief gehöre in den Juli 1544, wo Luther noch nicht von Amsdorf aufgestachelt gewesen sei; die Jahrszahl sei wohl willkürlich vom ersten Herausgeber beigesetzt. Dann müßte man annehmen, Luther sei kurz nach dem 23. Juni durch Melanchthon mit dem Buche bekannt gemacht worden. Und zwar ließe sich dann sein erstes, beifälliges Urtheil schwerlich daraus erklären, daß er, der damals schon wieder so argwöhnisch gegen die Sakramentirerei geworden war, doch von sich aus noch keine Bedenken gegen den Inhalt geschöpft habe; vielmehr möchten wir dann vermuthen, Melanchthon habe, während des Kurfürsten Exemplar bei Amsdorf lag, seine Schrift nur unvollständig vorgelesen. Eine solche bloß theilweise Mittheilung jedoch, und zwar aus einem Manuscripte, ist auch schon i. J. 1543 möglich, so daß also die Conjektur wegen der Jahrszahl nicht nöthig ist. Ganz ungehöriger, ja fast unbegreiflicher Weise führt Bretschneider auch Luthers Brief an Brück als Zeugniß für sein Wohlgefallen am Cölner Buch an; er kann bloß die ersten Worte desselben ins Auge gefaßt haben: „des Bischofs Artikel gefallen mir wohl" u. s. w., — und versteht hier unter dem Bischof den Cölner, während Amsdorf gemeint ist. *) Br. 5, 613 f. Tischreden, herausg. v. Förstemann, 1, 324. Corp. Ref. V, 476.

nicht mit Unrecht, daß auch Luthers leibliche Zustände in seinen letzten Jahren zu seiner Stimmung beitrugen. Und unter den zunehmenden körperlichen Leiden war die Ahnung des nahen Abscheidens, die ihn jetzt nicht mehr täuschte, besonders stark geworden; einst hatte ihn solche Ahnung um so mehr nach Herstellung des Friedens während seiner Lebzeiten trachten lassen; jetzt gedenkt er nicht ohne ein neues letztes Zeugniß wider die Sakramentsfeinde vor seines Herrn Richterstuhl zu treten. *) — Bange erwarteten Melanchthon und seine Freunde bei Luther einen Ausbruch, der in einer eigenen neuen Schrift desselben über das Sakrament, einem „atrox liber," erfolgen werde. Das nahe bevorstehende Erscheinen einer solchen, die er gegen die Schweizer richten wollte, hatte er schon in dem Brief an die Prediger von Eperies angekündigt; auch Schwenkfeld sollte darin bedacht werden. Jetzt hieß es, er wolle ebenso den Melanchthon und Bucer darin durchnehmen. Und weiter sprach man davon, daß ihm auch die Annahme einer Synekdoche in der Auffassung der Abendmahlsworte nicht mehr genüge und daß er eine neue Formel vorbereite, die man unterschreiben solle. **) — Der Kurfürst selbst suchte durch seinen Kanzler besänftigend auf Luther einzuwirken, daß er den Melanchthon christlich und väterlich unter vier Augen ermahne.

Da erfüllten sich nun doch die neuen Befürchtungen nicht. Luthers neues, kurzes Bekenntniß vom heil. Sakrament erschien noch im September 1544 ***), — mit heftigeren Erklärungen gegen die Schweizer und ihren Zwingli als irgend eine frühere Schrift Luthers, — ohne alle Beziehung auf Melanchthon oder auch nur auf Bucer. Melanchthon berichtet am 10. Oktober: er habe Luthern gesagt, daß er immer die Synekdoche vertheidigt habe, — daß, wenn Brod und Wein genommen werde, Christus wahrhaftig da sei und uns sich zu Gliedern mache; er glaube ihm genuggethan zu haben; andernfalls müßte er freilich auf Wegzug aus Wittenberg denken. †)

Luthers Schrift ist nicht sowohl neue Darlegung und Begründung der wahren Gegenwart des Leibes, der auch von Unwürdigen genossen werde, als vielmehr bloß neues Bekenntniß zu ihr. Er unterscheidet sieben Geister, welche gegen sie aufgestanden seien: näm-

---

*) vgl. E. A. 32, 397. **) Corp. Ref. V, 474. 477.

***(Corp. Ref. 488 vgl. 484. 497; die Angabe der Erl. Ausg. 32, 396, daß es wirklich erschienen sei erst im folgenden Jahr, ist hiernach falsch.

†) Corp. Ref. V, 498 f.

lich neben Carlstadt, Zwingli, Oekolampad und Schwenkfeld einen fünften, der gesetzt habe: „Nehmet, esset, was für euch gegeben wird, das ist mein Leib," — einen sechsten mit der Deutung: „Nehmet, esset, das ist mein Leib zum Gedächtniß = das ist meines Leibes Gedächtniß," — als siebenten den Joh. Campanus mit der Auslegung: „das ist mein Leib, corpus scil. paneum" (d. h. das Brod sei für sich ein Körper, sei aber auch Christi Leib, weil von ihm geschaffen). Er selbst will einfach, ohne die Vernunft zu fragen, stehen auf dem Spruch Röm. 4, 21 „was Gott redet, kann er auch thun" und Psalm 51, 6.*) Ausdrücklich verwahrt er sich wieder gegen den Vorwurf, der auch den Papismus nicht treffe, daß er eine lokale Gegenwart und ein stückliches Gefressenwerden des Leibes im Abendmahl lehre; die ganze heilige Kirche lehre, daß derselbe definitive da sei; die repletive Gegenwart zieht er nicht wieder bei. Dabei erklärt er jetzt noch schärfer als früher: „rund und rein, ganz und Alles geglaubt oder Nichts geglaubt!" eine Ausnahme macht er nur für Schwache, die bereit seien sich unterrichten zu lassen und nicht halsstarrig zu widersprechen; sonst sieht er in Jedem, der Einen Artikel leugne, einen Ketzer; die Glocke, die an Einem Ort geborsten sei, sei ganz untüchtig; wer das ganze Gesetz halte und an einem Stück sündige, sei nach Jak. 2, 10 des ganzen Gesetzes schuldig. Im „Plaudern" der Sakramentirer vom geistlichen Essen und von der Liebe sieht er nur die Absicht, ihr Gift zuzudecken. — Dem Zwingli wirft er speziell noch jene von ihm hinterlassene Christ. fidei expositio vor, namentlich weil sie gottlose Heiden wie Sokrates, Numa, Scipio u. s. w. in den Himmel kommen lasse: da sei Zwingli selbst ganz und gar zum Heiden geworden. — Ueber die Schwärmer überhaupt, nämlich über ihre Meister (dem armen Volk möge der Herr von den Seelenmördern helfen) spricht er das Urtheil aus: „Es soll und kann Niemand von den Christen für sie beten, noch sich ihrer annehmen; sie sind dahin gegeben und sündigen zum Tode; — sie sind oft genug vermahnt, laß immer hinfahren was nicht bleiben will."

Der Angriff auf Melanchthon also war ausgeblieben, und er erfolgte auch nachher nicht mehr. Im Gegentheil schickt Luther eine ähnliche Versicherung hinsichtlich Melanchthons, wie er sie vor der eingetretenen Spannung den Geistlichen von Eperies gegeben, bald

---

*) vgl. die Berufung einfach auf Gottes Allmacht auch z. B. E. A. 19, 116. 119.

nachher wieder an die Venetianer; er schreibt in dem schon erwähnten Briefe vom 12. November: falls ihnen zu Ohren käme, daß Jener oder er selbst dem Wüthen der Sakramentirer beigestimmt habe, so sollen sie es um Gottes Willen nicht glauben. — Daß Melanchthon doch wirklich nicht ganz seinen Sätzen in der Abendmahlslehre beipflichten wolle, — daß er bei allem Bekennen einer wahren Gegenwart doch dem Bekenntniß eines auf Gottlose sich ausdehnenden leiblichen Genusses ausweiche, hat Luther selbst sicher so wenig übersehen, als jene Freunde, die ihn eigens noch aufstachelten. Hatte er doch auch schon früher, i. J. 1537, Bedenken über Melanchthons Stellung zu der Lehre gegen den Kanzler Brück offen geäußert.*) Wenn er dennoch auch jetzt wieder seine Aufwallung dämpft, ja auf die oben angeführten Erklärungen Melanchthons hin wieder selbst ein solches Zeugniß für ihn ablegt, so müssen wir hierin nothwendig einen Beweis dafür sehen, daß er eben auch hier noch zwischen Zwinglianismus und zwischen einer, mit der seinigen nicht ganz einigen, aber doch auf der wahren Darreichung Christi beharrenden Ansicht vom Abendmahl unterschied und in dem, was er bei dieser noch vermißte, einen Grund zur Trennug und Zwietracht nicht fand. — Jenes Zeugniß im Brief an die Venetianer steht auch nicht etwa vereinzelt. Mit lauterer Anerkennung, in die kein Schatten von Argwohn fällt, redet er von der Wirksamkeit des ihm von Gott geschenkten Genossen in der Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Werke am 5. März 1545;**) er rühmt namentlich dessen Loci als treffliche Anweisung in der Lehre der Gottseligkeit. Und diese hatten auch in der neuen Bearbeitung v. J. 1543—44 zwar entschieden die „profanen Gedanken“ vom Abendmahl als bloßem Gedächtnißmahl für einen Todten abgewiesen und erklärt, daß Christus wahrhaftig da sei, seinen Leib den Essenden gebend, und daß er, wie Cyrill (zum Johannesevangelium) sage, in uns zugegen sei naturali participatione, nämlich non solum efficacia sed etiam substantia; aber geschwiegen hatten auch sie vom Genuß der Ungläubigen; sie hatten sogleich den Blick gerichtet auf die innere Aufnahme des ganzen Christus, die nur bei den Gläubigen statt hat und von welcher Christus Johann. 6 redet. Endlich war dem Melanchthon noch i. J. 1544 die Abfassung einer neuen Schrift anvertraut worden, die im Namen der

---

*) Corp. Ref. 3, 427, Gieseler K.-Gesch. 3, 2, 201 f.
**) Op. Jen. 1.

deutschen evangelischen Kirchen dem Kaiser übergeben werden sollte, der sogenannten Wittenberger Reformation. Indem nun diese redet vom rechten Verstand des Sakramentes, den die Communikanten haben müssen, sagt sie hievon nur: es sei Nießung des wahren Leibes und Blutes, und diese Nießung solle den Glauben stärken, dieweil Christus uns hier seinen Leib gebe, daß er uns gewißlich zu seinen Gliedmaßen mache und uns unsere Sünden vergebe um seines Todes willen u. s. w.*) Auch hier also sogleich wieder jenes Hinzielen auf das innere Einswerden mit Christus; es ist dem Melanchthon gemein mit der, schon in der Tetrapolitana gegebenen oberländischen Lehrfassung.**) Und Luther hat diese Schrift ohne Bedenken im Januar 1545 mit unterzeichnet.

Auch hinsichtlich Bucers ließ Luther sich wieder beruhigen. Dieser vertheidigte ihn dann i. J. 1545 mit eifriger Theilnahme und hoch rühmenden Worten gegen Cochläus. Luther selbst äußert sich auch über ihn in dem zweiten Brief an die Venetianer. Er warnt sie, daß sie sich nicht irre führen lassen durch die Zürcher, Bullinger, Pellican und selbst durch Bucer, hat aber hiebei, wie er sagt, nur frühere, ihm selber unbekannt gebliebene Schriften von diesem im Aug, und fügt hinzu, daß er von seiner längst erfolgten Umkehr zur Wahrheit überzeugt sei, fürchtet also nicht, daß etwa gerad auch um seines neueren Verhaltens willen wieder Warnung vor ihm nöthig sei.

Unter diesen Umständen hat es keine innere Unwahrscheinlichkeit, daß er auch die seither erschienene Schrift Calvins über das Abendmahl freudig begrüßte, obgleich dahin gestellt bleiben muß, wie weit Pezels Nachricht hierüber zuverläßig ist.***) Wir verweisen auf das, was wir schon oben über Calvins Verhältniß zur oberländischen Lehrweise, ferner über Luthers Verhalten zum schwäbischen Syngramma bemerkt haben. So wenig Luther auch in diesem Buch die ganze, volle Wahrheit nach seinem Sinn finden mochte, so kräftig fand er in ihr dasjenige ausgedrückt, was die Oberländer und Melanchthon mit ihm gegen den Zwinglianismus behaupteten. Wir bemerken, daß Calvin, indem er ein wahres Theilhaftigwerden der Substanz des Leibes Christi lehrt, auch in der Anwendung einer Analogie für

---

*) Corp. Ref. V, 588. 618. **) vgl. dagegen die frühere Darstellung Melanchthons im Visitatorenunterricht, s. oben S. 185 Anm.

***) Gieseler 3, 2, 171 ficht ihre Glaubwürdigkeit nicht an.

die Gegenwart des Leibes mit Luthers Hauptschrift gegen Zwingli zusammentrifft: auch er nämlich (vgl. oben S. 181 f) beruft sich für die Mittheilung Christi durch die Zeichen des Brodes und Weines auf die Erscheinung des unsichtbar gegenwärtigen heiligen Geistes unter der Gestalt der Taube vor Johannes dem Täufer (freilich ohne darum zwischen den Zeichen und dem Unsichtbaren eine solche Einigung wie Luther zu setzen). Wenn Luther bekannt haben soll, daß er mit Zwingli und Oekolampad, falls sie sogleich in dieser Weise wie Calvin sich erklärt hätten, nimmer in so weitläufige Disputation gerathen wäre, so müssen jedenfalls auch wir diß muthmaßen: Differenz hätte auch dann für Luther bestanden, der Gegensatz aber ein so schroffer nicht werden können. *)

Werfen wir endlich hier noch einen Blick auf Luthers späteres Verhältniß zu jenen böhmischen Brüdern, welche für ihn die erste Veranlassung geworden waren, kämpfend für die Lehre von der wahren Gegenwart des Leibes beim Abendmahl in öffentlichen Zeugnissen aufzutreten. Sie hatten unter neuen Senioren, welche seit 1532 an ihrer Spitze standen, die Beziehungen zu Luther wieder angeküpft und dieser schrieb Vorreden zu einer Bekenntnißschrift, die sie 1533 herausgaben und zu einer erneuten i. J. 1538. Da berichtet er nun in der ersten Vorrede, wie er sie anfangs wegen ihrer Ausdrücke über das Sakrament beargwohnt, jedoch nach viel Unterreden gefunden habe, daß auch sie ein Empfangen des wahrhaftigen Leibes lehren; auch jetzt weiß er ihre Ausdrucksweise nicht anzunehmen, will sie jedoch nicht zu seiner Weise zwingen, wartend bis es Gott weiter schicke; man solle, sagt er, nicht um Worte zanken, ein jeder Vogel singe, wie ihm sein Schnabel gewachsen. Zwei Jahre nachher waren ihm die materiellen Bedenken, die ihm doch noch gegen ihre Lehre geblieben waren, durch die Erklärungen neuer Abgesandter vollends gehoben worden, ja er bezeugt jetzt; in re seu sententia non video quid differamus, licet nos aliis verbis utamur. So wiederholte er dann auch jene Ausstellungen nicht mehr in seiner zweiten Vorrede. **) Fortwährend indessen und wahrlich auch für Luther hinlänglich erkennbar, hatte nun aber doch in der neuen öffentlichen Darstellung der Brüder

---

*) Wir können hier J. Müller, „die evangel. Union u. s. w." S. 326 nur beistimmen. **) E. A. 63, 319 ff; Seidemann, Lutherbriefe, S. 42; Luthers Schriften v. Walch 14, 345 ff.

die Eigenthümlichkeit ihres Standpunktes sich erhalten. Sie lehren zwar eine Gegenwart des ganzen, in den Himmel erhöhten Gottmenschen auf Erden, eine spezielle Gegenwart in den Herzen der Gläubigen, eine Gegenwart eigenthümlicher, „sakramentlicher" Art endlich im Abendmahl. Aber immer ist es doch nur eine „geistliche Weise des Seins," während sie nur für Christi Sein im Himmel die „körperliche oder persönliche Art des Seins" annehmen. Keinen anderen sakramentlichen Genuß kennen sie als den, daß in der von Christus eingesetzten äußern heiligen Handlung Christus selbst mit allen seinen Gütern in den Geist der Gläubigen gebracht werde. Das gilt ihnen dann ebenso von der Taufe wie vom Abendmahl.*) Daß aber Luther nicht mehr von den Brüdern forderte, ist, nach der Milde, die er schon bisher gegen sie gezeigt, vollends begreiflich in jenem Zeitabschnitt, wo auch die Concordie unter den Protestanten zu ihrer höchsten Blüthe gediehen war. — Dagegen begegnet uns dann bereits i. J. 1541, noch ehe Luther wieder in offenem Krieg mit den schweizerischen Zwinglianern lag, während aber wohl schon damals auf Zwinglis Vertheidigung durch Bullinger hin der Argwohn und Eifer gegen jegliche Sakramentirerei in seinem Innern neu auflebte, eine neue, unwillige Erklärung von ihm gegen die Waldenser, d. h. gegen jene Böhmen oder Mähren. Er weist nämlich den Georg Maior an, dem Pastor „in Valle," der in Verkehr und Verhandlungen mit den „Waldensern" gestanden sein muß, in seinem Namen Folgendes über diese zu schreiben:**) er könne noch nicht glauben, daß sie im Ernst mit Berufung auf ihn die reale Gegenwart Christi im Sakramente verneinen; sie sollen gedenken, wie lang er mit ihnen über das von ihm beargwohnte Wort, daß Christi Leib sakramentlich im Brode sei, verhandelt, bis sie frei und offen bekannt haben, daß der Leib wahrhaftig da sei sakramentlich, das heiße unsichtbar und zu unserem Brauch, übrigens der wahre Leib selbst; sollten sie ihn mit trügerischen Worten getäuscht haben, so werde er sie öffentlich als heillose Lügner und Heuchler hinstellen und seinen Namen von dem, was sie

*) vgl. hiezu namentlich auch die weitläufigen Erklärungen der Apologia (bei Lydius, Waldensia, Sect. II. pag. 92 ff.), welche sie mit ihrer Confession 1538 nach Wittenberg schickten; nach Lasicius Lib. V. § 82 wurden ihre Schriften dort von Jonas, Bugenhagen, Cruciger und Melanchthon geprüft.

**) Br. 5, 349.

ihm anhängen, frei machen. Wir haben so in dieser Haltung, die er hier gegen die Böhmen annimmt, schon ganz ein Vorspiel zu der Ursache und Art des Bruches, der bald darauf zwischen ihm und den Schweizern wirklich erfolgt ist. Allein dort muß die Spannung, noch ehe sie weiter ging, alsbald wieder beigelegt worden sein. In den geschichtlichen Aufzeichnungen der Brüdergemeinde scheint gar Nichts von ihr bemerkt worden zu sein.*) Ohne daß die Brüder auch die Worte ihres Bekenntnisses noch anders gefaßt, d. h. noch schärfer in Luthers Sinn sich darin ausgesprochen hätten, setzte er im nächsten Jahre den Verkehr mit ihren Häuptern aufs freundschaftlichste fort. Nachdem ihr Senior Joh. Augusta 1542 wieder ihn besucht hatte, schreibt er demselben: moneo vos in domino, ut nobiscum ad extremum perduretis in communione spiritus et doctrinae prout coepistis. Mündlich hatte er, wie die Brüder berichten, gegen Augusta geäußert: sitis vos gentis vestrae Slavonicae apostoli, ego cum hisce meis ero gentis meae Germanicae.**) — Indem er nachher im „kurzen Bekenntniß vom Abendmahl" auf die verschiedenen Gestaltungen des sakramentirerischen Geistes und seinen Kampf mit diesem zurückschaute, hatte er hinreichend Veranlassung, auch die böhmischen Brüder, wenn er sie irgend dahin rechnete, hereinzuziehen. Er hat das gänzlich unterlassen.

Ganz anders hingegen stand es vollends bis zu Luthers Abscheiden mit seinem Urtheil über die Schweizer. Die Gegenschrift, mit welcher die Zürcher Prediger 1545 seine „leeren Verläumdungen, Lästerungen u. s. w. erwiederten, und worin nun auch sie trotz Calvins warmen Mahnungen alle Rücksicht auf Luthers Größe und Verdienst bei Seite setzten, konnte ihn nur in der Ansicht bestärken, daß bei ihnen alles weitere Reden und Schreiben von seiner Seite vergeblich wäre. So verharrt er gegen sie auf dem Standpunkte seines kurzen Bekenntnisses. Die weiteren schriftlichen Aeußerungen, die wir noch von ihm haben, geben für keinen Moment Raum, in welchem er doch, wenigstens am Schlusse seines Lebens, noch eine mildere Gesinnung sollte angenommen haben. Zunächst erklärte er

*) vgl. bei Lasicius; auch Gindely, der den freundlichen Beziehungen Luthers zu den Böhmen gar nicht hold ist, erwähnt Nichts davon.

**) Br. 5, 500 vgl. 6, 466 Anm.; Lasic. Lib. V. § 99 Comenius, Historia fratrum, Halae 1702, pag. 26.

auf jene Gegenschrift hin, er wolle den unverbesserlichen, hochmüthigen Schwärmern nur kurz das Nöthigste antworten. Einstweilen wiederholte er sein Urtheil über sie in seinen Sätzen „Wider die 32 Artikel der Theologisten zu Löwen 1545:“ „Ernst ist bei uns, daß die Zwingler und alle Sakramentsschänder, so da leugnen daß — mündlich empfangen werde der wahrhaftige und natürliche Leib und Blut Christi, gewißlich Ketzer und von der heiligen Kirche abgesondert sind;“ er seinerseits bekennt: „im Sakrament des Altars, das man mit allen Ehren anbeten soll, wird gereicht und empfangen der natürliche Leib, — beide von Würdigen und Unwürdigen.“ Eine eigene Schrift gegen die Zwinglianer abzufassen, war auch damals noch seine Absicht. Noch am 17. Januar 1546, abgemattet und nach der endlichen ewigen Ruhe sich sehnend, bezeugt er seine Freude darüber, daß die Schweizer gegen ihn so glühend erregt seien, und ihn als einen unglückseligen Menschen verdammen; er habe hiemit eben das erreicht, was er gewollt habe: daß sie selbst bezeugen, seine Feinde zu sein; er, der Unglückseligste, lasse sich genügen an der Seligkeit des Psalmes: „Selig ist der Mann, der nicht wandelt im Rathe der Sakramentirer, noch tritt auf den Weg der Zwinglianer, noch sitzt da die Zürcher sitzen.“ An demselben Tage eiferte er auch noch einmal auf der Kanzel, in der letzten Predigt die er zu Wittenberg hielt, gegen die verfluchte Hure Vernunft, auf welche die Schwärmergeister, die Sakramentirer pochen, da sie fragen, wie Gott seinen Leib im Brod geben könne; den Sohn Gottes solle man hören, der da sage: „das ist mein Leib,“ und die Vernunft mit Füßen treten; Jene aber seien so klug, daß sie Niemand zu Narren machen könne: wenn sie einer in einem Mörser hätte und mit dem Stempel zerschlüge, so wiche doch die Thorheit nicht von ihnen. *) Sechs Tage nachher hat er jene Reise nach Eisleben angetreten, wo er am 18. Februar entschlafen ist. **)

---

*) Br. 7, 728. 740. 743. E. A. 65, 171 f. Br. 5, 759. 778, E. A. 16, 144 ff. **) Bekanntlich soll Luther vor seiner letzten Reise nach Eis-

Wir haben geschichtlich verfolgt, wie Luthers theologische Anschauung und Lehre, während sie in allen ihren Grundelementen bereits festgestellt und er so mit ihr getrost aus der in Irrthum verfallenen Kirche geschieden war, doch unter den Gegensätzen, zwischen welchen sie stand, in wichtigen Beziehungen und Lehrstücken sich noch weiter entfaltete, bestimmteren Charakter annahm, in schärferen Formen sich ausprägte: so im Verhältniß zu dem schon zuvor von ihm bekämpften römisch katholischen Christenthum, und so ganz besonders im Verhältniß zu dem andern Gegensatze, der neu aufgekommenen Schwarmgeisterei.

An dieser Entfaltung haben wir neben den Lehren, welche zunächst vermöge jener Gegensätze zur Sprache kamen, namentlich auch schon die Lehre von Christi Person theilnehmen sehen. Wie nun die letztere als Voraussetzung der Abendmahlslehre, des nächsten Streitgegenstandes, hereingezogen wurde, so mußte der Nachdruck, welchen Luther dem neuen Widerpart gegenüber und eben durch diesen veranlaßt auf die gegen denselben behaupteten Seiten und Punkte legte, auch wiederum auf die Fassung der übrigen Heilswahrheit zurückwirken. Das Gewicht, welches gegenüber von der Schwarmgeisterei den objektiven Gnadenmitteln und ferner einer von Gott gewollten festen kirchlichen Ordnung gegeben wird, mußte namentlich

---

leben dem Melanchthon zugegeben haben, daß er im Eifer gegen die Sakramentirer zu weit gegangen sei. Und diß läßt sich nicht mehr als bloße Sage oder Erfindung abfertigen, nachdem ein eigenhändiger Bericht, welchen Hardenberg über die Sache gibt, veröffentlicht worden ist (in der reform. Kirchenzeitung 1853 N. 40). Hardenberg hat hiernach i. J. 1556 eidlich betheuert, aus Melanchthons Mund als Aeußerung, die Luther vor jener Reise gethan, vernommen zu haben: er müsse bekennen, daß der Sache vom Abendmahl viel zu viel gethan sei; er habe selbst schon oft daran gedacht, die Sache durch eine Schrift zu lindern, damit die Kirche wieder einträchtig werde; doch so würde die ganze Lehre verdächtigt werden; er wolle es Gott befohlen haben; Melanchthon und die Andern möchten auch Etwas nach seinem Tode thun. So hätte denn im Gedanken an sein nahes Ende seine Stimmung doch noch einmal merkwürdig sich gewandelt. Und für unmöglich dürfen wir das nicht erklären. Allein dennoch wage ich nicht, jenen sicheren schriftlichen Aeußerungen Luthers eine so ganz anders lautende mündliche an die Seite zu stellen, welche in der Erinnerung Hardenbergs und auch schon in der Melanchthons während des Verlaufs mehrerer Jahre doch leicht wenigstens an Genauigkeit einbüßen konnte. Vgl. auch das confessionell gewiß nicht befangene Urtheil Plancks (Gesch. des prot. Lehrbegr. 4, 27) über die innere Glaubwürdigkeit der Angabe.

auf die Auffassung von der Kirche überhaupt Einfluß üben; auch auf das Verhältniß des frommen Bewußtseins zum göttlichen Gnadenrathschluß, sofern Gott in dessen Vollziehung an jene Mittel uns weist, werden wir dasselbe, wie schon angedeutet wurde, merklich einwirken sehen.

Allein keine andere einzelne Lehre hebt doch so wie die bisher erörterten im geschichtlichen Verlaufe sich hervor als eine, die eigens zum Gegenstand von Verhandlungen geworden, eigens mit Absicht und Reflexion von Luther näher bestimmt worden wäre. Schon jene, die wir hier zu behandeln hatten, waren doch nur eine Weiterbildung der schon zuvor gewonnenen Prinzipien, die überwiegend nach bestimmten Seiten hin erfolgte. Die Modifikationen, von welchen man auch in Betreff anderer Hauptstücke noch reden kann, sind vollends nur relative; sie beziehen sich nicht auf die Hauptmomente der Lehre an sich, sondern nur auf das Maß, in welchem die einen oder andern vorzugsweise betont und praktisch geltend gemacht werden; und dieses Maß konnte auch jetzt noch je nach den Umständen, unter welchen Luther sein Zeugniß abzulegen hatte, wieder wechseln. Es gilt diß namentlich auch für die Lehre von der Kirche. Schon bei dem Zeitabschnitt, mit welchem wir unser gegenwärtiges Buch begonnen haben, stehen ihre Hauptmomente für immer fest: einestheils die geistliche Gemeinschaft der in der Welt lebenden und doch ihr nicht zugehörigen Gläubigen in Christo, anderntheils die äußern Zeichen und Gnadenmittel; den Einfluß der weiteren geschichtlichen Entwicklung hierauf haben wir bereits angedeutet. Zu diesen Momenten kommt besonders noch die Bedeutung, welche auch den von Gott gestifteten, weltlichen, obrigkeitlichen und nationalen Ordnungen und Gewalten bei Erhaltung und Wahrung des Christenthumes und der Kirche beigelegt wird; und zwar hat schon Luthers Ansprache an den Adel und die Fürsten in der Schrift an den deutschen Adel uns zeigen müssen, daß er eine solche bereits damals mit Entschiedenheit annahm. — So dürfen wir denn hier uns enthalten, weiter auf eine geschichtliche Entfaltung von einzelnen Anschauungen und Erklärungen Luthers einzugehen, die wir doch erst bei einer systematischen Uebersicht seiner ganzen Lehre recht in ihr gehöriges Licht stellen können. Wir werden vielmehr in dieser Uebersicht auch auf dasjenige noch zurückkommen, was da und dort in Betreff einer geschichtlichen Entwicklung Luthers noch zu bemerken ist.

Wir haben auch bei den Hauptlehren, denen wir bisher in ihrer Entwicklung nachgingen, schon im Voraus auf das verweisen müssen, was uns im folgenden Buche noch zu leisten obliegt. Andererseits aber muß auch Alles Bisherige schon gezeigt haben, wie von Anfang und überall sichere einheitliche Prinzipien bei Luther walten, durch die nun auch die Möglichkeit, seine Anschauung und Lehre in durchgängigem innerem Zusammenhange zu überschauen, im Voraus uns verbürgt ist.

Viertes Buch.

Luthers Lehre in systematischem Zusammenhang.

Vorbemerkungen über Charakter, Inhalt und Gliederung im Allgemeinen.

Folgend dem geschichtlichen Verlaufe, in welchem die Theologie unseres Reformators weiter und weiter sich entfaltet und nach den wichtigsten Beziehungen hin ihre feste Gestalt gewonnen hat, sind wir bis zu den letzten Jahren seines Lebens herabgeführt worden. Die Aufgabe unseres letzten Buches erfordert, daß wir sie so, wie sie schließlich als ein fertiges Ganzes dastand, in ihrem inneren Zusammenhang überschauen. Und so ergibt sich denn als Punkt, auf welchem wir für diese Ueberschau unsern Stand zu nehmen haben, zunächst eben der Schlußabschnitt von Luthers Leben. Wir haben bis dahin noch gewisse Modifikationen in Betreff seiner Lehre vom Abendmahl wahrzunehmen: wenigstens in der Begründung, welche er ihr gibt, sofern wir ihn hiebei auf jene „repletive Gegenwart“ des Leibes Christi später nicht mehr zurückgreifen sehen, — und in dem Urtheil, welches er über die Gegner fällt, sofern er die Schweizer trotz der neuerdings auch von ihnen angenommenen Sätze doch wieder als Zwinglianer verdammt. Auch die Lehre vom Gesetz werden wir erst

im letzten Jahrzehnt seines Lebens noch schärfer als früher von ihm ausgeführt finden. Indessen haben wir in solchen Momenten doch nirgends mehr tiefer greifende Modifikationen oder Entfaltungen seiner Lehre. Fragen wir nach Fortschritten ihrer Entwicklung im Großen, so fallen diese, wie der Inhalt unseres vorigen Buches gezeigt hat, in die Zeit des Streites mit Zwingli. Und für die allseitige Entfaltung der lutherischen Theologie in derjenigen Gestalt, welche ihr dann geblieben ist, haben wir zurückzugehen auf die Jahre, wo ihm mitten auf seiner eigenen reformatorischen Bahn die Schwarmgeisterei zum ersten mal und gleich mit all ihrer Macht und Kunst sich entgegengestellt hatte. Luther selbst verweist so einmal i. J. 1528 *) für sein bisheriges Lehrzeugniß sonderlich auf diejenigen Schriften, welche von ihm in den zuletzt vorangegangenen vier oder fünf Jahren ausgegangen seien. Mit den Schriften dieser Jahre haben wir nun auch die aus Luthers späterem Leben als Erzeugnisse Einer Hauptperiode zusammenzufassen. Mit ihnen allen haben wir es in unserem gegenwärtigen Buche zu thun.

Allein für den Mittelpunkt, für die allgemeinen Prinzipien, ja auch für weitaus die meisten einzelnen Lehren der lutherischen Theologie bezeichnen, wie sich uns gleichfalls längst ergeben hat, auch jene Epoche-machenden Jahre doch durchaus nicht einen solchen Umschwung, vermöge dessen wir auf die Schriften des vorangegangenen, mit d. J. 1517 beginnenden Zeitraumes und weiter noch auf die Schriften vor 1517 nicht mehr zurückzugreifen hätten. Ja für so wichtige Lehren wie die von Christi Werk, von der Rechtfertigung, vom Wesen der Kirche bietet uns die letzte große Periode sehr wenige oder gar keine neuen Bestimmungen. Nur deswegen, weil die Hauptmomente in der reformatorischen Umgestaltung dieser Lehren bei Luther schon vorher vor unser Auge getreten waren, haben wir im vorigen Buch uns enthalten können, auf das, was hiefür die Schriften der dort behandelten Periode geben, weiter einzugehen, und haben auch schon in der Behandlung des vorangegangenen Zeitraums hinsichtlich der näheren Ausführung jener Momente auf unser letztes Buch verweisen dürfen, wo wir dafür auch noch die Schriften der früheren wie die der späteren Zeit beizuziehen haben. So weit doch im Einzelnen auch da noch geschichtliche Unterschiede sich wahrnehmen lassen, sollen sie auch jetzt noch zur Sprache kommen.

---

*) im Bekenntniß vom Abendmahl E. A. 30, 372.

So gewiß übrigens Luthers Theologie von Anbeginn durch Klarheit und Sicherheit des Prinzipes, innere Einheit und harmonischen Zusammenhang sich auszeichnet, so sehr sie demnach geeignet ist, Gegenstand einer systematischen Darstellung zu werden, so fern ist nun doch der Gedanke zu halten, daß Luther selbst sie je in der Form eines eigentlichen, wissenschaftlichen Systems dargelegt habe. Wir haben überhaupt keine Schrift von ihm, wo er die Hauptlehren alle in gleichmäßiger Vollständigkeit, gleichmäßig eingehend, ausgeführt hätte. Es geschieht diß auch da nicht, wo es wirklich seine Absicht war, den gesammten Inhalt des Glaubens zusammenzufassen: so in Bekenntnissen,*) in Schriften über die im apostolischen Symbol verfaßten Hauptartikel des christlichen Glaubens, in dem kleinen und großen Katechismus. Gerade da nämlich kommen doch ganz vorzugsweis diejenigen Lehrstücke zur Sprache, für welche im Gegensatz gegen neue und alte Irrthümer ein besonders bestimmtes und starkes Bekenntniß nöthig erschien. Da wird dann z. B. aufs Kräftigste bekannt, daß allein in Christo und auf Grund seines Versöhnungswerkes das Heil zu gewinnen sei, auch wird sehr bestimmt die Einheit der beiden Naturen in Christi Person behauptet; aber wir vermissen jede genauere Darlegung von den Momenten jenes Werkes Christi, während daneben doch andere, namentlich auch praktische Schriften Luthers uns genugsam bezeugen, wie wichtig nicht bloß das genannte Lehrstück für Luther war, sondern in welch reichen und lebensvollen Ideen es sich auch für ihn entfaltete. — Und wie verhält sich die Form, in welcher die christliche Wahrheit vor seinem Geiste stand und durch seine Schriften zum Ausdrucke kommt, zu den Anforderungen, die man an ein eigentliches wissenschaftliches System zu machen pflegt? die evangelische Wahrheit stellt sich hier dar als ein lichtes, einheitliches, auch im Concreten reich und schön gegliedertes Ganzes. Von den höchsten Ideen aus gestaltet sich das Einzelne und ist und bleibt überall von ihnen durchdrungen. Die spekulative Kraft, welche in Luther war und welche z. B. in jener Weihnachtspredigt v. J. 1515 auf so eigenthümliche Weise, mit Anschluß an die Mystik und an Aristoteles, sich geregt und versucht hatte, hat sich auch späterhin bei Luther nie verborgen. Wir werden sehen, wie tief bis in Gottes Wesen und

*) vgl. z. B. E. A. 30, 363 ff., wo er seinen Glauben „von Stück zu Stück bekennen will;" namentlich auch von diesem Bekenntniß gilt, was oben über die Lehre von Christi Werk gesagt wird.

Herz hinein er von der im Glauben ergriffenen Heilsdarbietung aus vordringt, und wie dann wieder in der Lehre von den Offenbarungen und Darbietungen dieses Gottes Alles von den umfassenden Grundideen getragen und durchdrungen ist. In diesen Beziehungen zeigt Luther eine Begabung, wie sie z. B. dem Melanchthon nicht eigen war. Allein wir haben hiemit keineswegs schon Alles, was zu einer gedankenmäßigen Darlegung der Wahrheit gehört. Was daneben doch fehlen konnte und zum Theil in auffallender Weise fehlt, das wird uns z. B. wieder seine Versöhnungslehre zeigen: wir werden auch hier bestätigt finden, was wir über den Umfang, die Höhe und Tiefe seiner Ideen zu sagen haben; aber viele Fragen werden uns übrig bleiben, wenn wir diesen Ideen auch dialektisch im Einzelnen aus einander zu legen, die Glieder nach festen Begriffen zu sondern und zu bestimmen versuchen. Auch dann ferner werden unsere Fragen mitunter unbeantwortet bleiben, wenn wir — wie besonders in der Lehre von Christi Person — das Verhältniß zweier Seiten, welche mit einander vereinigt sein sollen, noch klarer und genauer in ihrer Vermittlung mit einander erkannt haben möchten; sehr richtige Interessen mögen da in den auf diese und in den auf jene Seite hin gerichteten Aussagen obwalten, eine tiefe Gesammtanschauung mag dem Ganzen zu Grunde liegen; aber unbeweisbar wird doch das Bedenken sich aufdrängen, ob wirklich beide Seiten so, wie jede im Einzelnen bestimmt worden ist, sich auch gegenseitig vertragen und mit einander vermitteln lassen, — ob also jene an sich wahren Interessen und Grundanschauungen auch im Einzelnen zu ihrem ganz richtigen Ausdrucke gekommen sind. Ein anderer Fall, wo das Bedenken, ob nicht geradezu Widersprechendes neben einander stehe, nothwendig sich erhebt, wird uns in Luthers Lehre von den unbedingten Rathschlüssen des göttlichen Machtwillens einerseits und von dem ethischen Grundwesen Gottes andererseits entgegentreten. Hier wird sich fragen, ob das neue echt evangelische Prinzip, welches in Luthers Anschauung das herrschende und gestaltende ist, dieselbe ganz auch nach jener Seite hin durchdrungen habe. Zugleich aber wiederholt sich hier wie in den zuvor angedeuteten Fällen die Frage, auf welche allgemeine formale Eigenthümlichkeit von Luthers Denk-, und Lehrweise wir es zurückzuführen haben, daß er derjenigen Vermittlung, Zerlegung, Abgränzung und Ausgleichung der Wahrheitsmomente, die man bei ihm vermissen mag, sich überhaupt nicht weiter befleißigt hat. Wir müssen antworten: jene Größe, jene Höhe, jener Reichthum seines theologi-

schen Erkennens und Lehrens ruht bei ihm wesentlich auf unmittelbarem, großartigem Erfassen, Schauen und Zusammenschauen der Wahrheit, und es tritt dagegen in der Eigenthümlichkeit seines Geistes verhältnißmäßig sehr zurück diejenige Seite und Begabung der Intelligenz, welche auf verständige Reflexion über die verschiedenen einzelnen Momente und Seiten des Gegenstandes, auf begriffliches Formuliren, auf logisches oder dialektisches Systematisiren gerichtet ist. Dabei ist ferner der Grundtrieb immer nicht der streng wissenschaftliche für sich, sondern der praktisch religiöse, welcher die Wahrheit, wie er sie fürs eigene Leben als Heilswahrheit ergreift, so auch für Andere durchweg nur als Wahrheit des Lebens und Heiles zu bezeugen bestrebt ist. Und hiezu kommt, daß Luther überzeugt ist, diese Wahrheit nur in einem objektiv gegebenen Worte des Lebens, nämlich im Worte der Schrift, finden und aus diesem zusammenfassen zu können. Daraus erklärt es sich, daß er dem, was wir in seiner Theologie vermissen mögen, selber nicht weiter nachtrachtet. Hiernach ist nun auch das, was über das Spekulative seines Geistes gesagt worden ist, sogleich näher zu bestimmen. So kräftig er zu den höchsten Ideen und Prinzipien sich erhebt und so sehr von ihnen seine Theologie durchdrungen ist, so streng weist er nun doch jeden Versuch ab, über diejenige Wahrheit, die uns zum Heil und Leben dienen soll, hinaus zu weiteren Fragen über das höchste Wesen aufzusteigen oder die Erkenntniß dieser Wahrheit anderswoher als aus jenem Worte des Lebens zu gewinnen.

Auch in dieser Eigenthümlichkeit seiner Lehrweise ist Luther sich immer gleich geblieben. Wir sehen ihn zwar mit seiner Christologie später zu schulmäßigen Kategorien in Betreff der communicatio idiomatum fortschreiten, von welchen früher Nichts bei ihm zu hören war; aber wir haben schon gesehen, wie auch für dieses Lehrstück das treibende Grundinteresse doch das praktisch religiöse, das Streben nach Sicherheit des Heiles, gewesen ist; und eine dialektische Auseinandersetzung über das Verhältniß zwischen den Hauptseiten und Momenten erhalten wir doch gerad auch dann nicht. Die Versöhnungslehre behält ihre ursprüngliche eigenthümliche Gestalt. In der Lehre von der Prädestination wird die vorhin zuerst angedeutete Seite durch das spezifisch evangelische Prinzip späterhin weit stärker als früher in den Hintergrund gedrängt; aber nicht ein Versuch, beide Seiten mehr unter einander zu vermitteln, verbindet sich hiemit, sondern nur

die stete Mahnung, einer Reflexion auf jene, unserem Erkennen verschlossene Seite sich zu enthalten.

Nach dem hier Gesagten kann es uns nun auch nicht wundern, wenn nicht der ganze Inhalt, welchen wir der Glaubenslehre zuzuweisen pflegen, bei Luther zu gleichmäßiger Entfaltung kommt. So hat er, im spezifisch christlichen Glauben und Leben sich bewegend, die Lehre von allgemeinen Offenbarungen Gottes nur nebenbei berührt, ist z. B. auch auf die dogmatischen Probleme in Betreff der Schöpfung nicht näher eingegangen, hat hier vielmehr den Blick sogleich wieder von allen Spekulationen weg und dagegen auf die praktische Bedeutung der Lehre hingelenkt. Davon, daß ihm an systematischen Gliedern in wissenschaftlichem Interesse wenig gelegen ist, sehen wir eine Folge z. B. im Mangel einer Disposition unter den einzelnen göttlichen Eigenschaften, dergleichen er nie versucht, während doch das Licht, in welches er die Grundeigenschaften stellt, von größter Bedeutung für seine ganze Theologie ist.

Ein Zeugniß vom Leben und fürs Leben ist so Luthers Lehre in einer Weise, wie es nicht leicht von der Theologie eines andern nachapostolischen Mannes ausgesagt werden kann. Indem sie in den höchsten Ideen sich bewegt, hat sie nie mit bloßen Begriffen, Schulkategorien, Abstraktionen oder gar Worten zu thun, sondern mit den Thatsachen und höchsten Realitäten selbst; und wie von selber legen dann diese in ihrem inneren Zusammenhang sich dar. In einer Zeit, welche sonst wenig Sinn für Luthers Theologie zeigte, hat seine „Dogmatik“ Herder in folgenden Worten übereinstimmend mit uns treffend gewürdigt: *) „es könnte bewiesen werden, daß er im Sinn des bloßen Akroamatikers und Wortbaumeisters — d. h. wenn wir ‚Dogmatiker‘ in diesem Sinne nehmen wollten — von keinem solchen Wortbau Etwas gewußt; auch in seinen letzten Bekenntnissen, in welchen man den starrköpfigen Dogmatiker zu sehen meinte, nahm der Mann Alles so ganz und herzlich, ohne Spekulation und bloßes Anfädeln; wer liest da je den Sylbenstreiter oder Abstraktionsventilator? den ganzen Wort Gottes fühlenden Mann, der immer über Wort Gottes und Zustand der Kirche spricht, Alles als große herzliche Thatsachen fühlt und dafür streitet: den sieht man.“

*) sämmtl. Werke, 1830, zur Theol. und Relig. 15, 242 (in den, wie J. T. Beck neuerdings geklagt hat, „so schnöde vergessenen“ Provinzialblättern).

Aber wir dürfen andererseits sagen: das Gold, welches Luther uns vorlegt, ist bei ihm großentheils noch nicht so weit gemünzt, wie wir wohl es für unsern Bedarf haben möchten. Es hat gerad auch in dieser Gestalt seinen besonderen Werth für uns: gar Manches von dem edeln Metall möchte bei den Späteren, welche es weiter in ihre Formen zerlegten und ausprägten, verloren gegangen sein oder von seinem reinen Gehalt eingebüßt haben. Allein jedenfalls müssen wir nun in unserer historischen Betrachtung uns hüten, daß wir nicht aus Luthers eigenem Lehrvortrag auch das, was darin ein unbefangener geschichtlicher Blick nach den erwähnten Beziehungen noch vermißt, herauszuentwickeln oder herauszupressen versuchen.

Für den Gebrauch der Schriften Luthers zur Darstellung seiner Theologie möchte man uns vielleicht noch die Frage vorhalten, ob wir die verschiedenen Classen unter ihnen, streng dogmatische, exegetische, praktische und homiletische, gleichmäßig hier beiziehen dürfen, ob wir nicht auch schon bisher in dieser Beziehung mehrfach gefehlt haben. Man würde aber sehr irren, wenn man meinte, Auseinandersetzungen von einem so streng dogmatischen Charakter, als wir überhaupt dogmatischen Charakter in Sätzen Luthers finden, seien in irgend einer Classe von Schriften Luthers nicht zu suchen; ja man würde fehlgehen, wenn man übersehen würde, daß im Gegentheil mitunter z. B. gerade in praktisch gehaltenen Predigten die wichtigsten Punkte so eingehend und scharf als in irgendwelchen andern Schriften zur Erörterung kommen. Nur darnach haben wir zu fragen, ob es an den Stellen, welche wir benützen möchten, — seien es nun Stellen von dogmatischen Streitschriften oder von Predigten oder von Bibelcommentaren, Luthern wirklich eigens gerad um Beleuchtung desjenigen Punktes, welchen wir behandeln, zu thun war. So hatten wir z. B. schon oben aus einer Predigt die wichtigsten Lehren über die Kindertaufe zu entnehmen. So ist der lateinische Commentar Luthers zur Genesis eine Hauptfundgrube für seine ganze Theologie, während derselbe freilich nach dem Inhalt seiner früheren Schriften Neues nicht mehr darbietet. — Bloß Luthers Tischreden benützen wir fortwährend nur nebenher: nicht weil Luther nicht auch über Tisch Aussagen von großer Bedeutung für uns gethan haben könnte, sondern weil überall fraglich ist, wie weit jene Reden getreu sind aufgezeichnet worden. Wir bemerken indessen, daß in die Sammlungen der „Tischreden" nicht bloß solche Reden aufgenommen sind: wir finden darin z. B. auch eine der wichtigsten, aus Luthers Lehre hervorgegangenen

schriftlichen Urkunden für seine Lehre von der Rechtfertigung (Tischr., Förstem. 2, 146 ff. E. A. 58, 347 ff.).

Der Cardinalpunkt lutherischen Zeugnisses und lutherischer Theologie ist derjenige, um welchen wir von Anbeginn nicht bloß die Anschauungen und Gedanken Luthers, sondern auch sein ganzes inneres Leben sich haben bewegen sehen. Es ist der große Gegensatz zwischen der Sünde und zwischen der Gnade, oder noch genauer ausgedrückt: es ist die Gnade selbst, nämlich die Gnade Gottes in Christo, in welcher der Glaube die Erlösung von Sünde, Schuld, Hölle, die Kindschaft Gottes und das ewige Leben finden soll. Das innerste Interesse in Luthers religiösem Leben und in seiner Theologie ist das, daß er dieser Gnade, so wie sie selbst sich darbietet, auch für sich gewiß werde. Sehen wir zurück auf die schon bisher dargelegte Auffassung Luthers von Gesetz und Evangelium, so haben wir beizufügen: eben mit jenem Gegensatz zwischen Sünde und Gnade handelt es sich für ihn auch um den Gegensatz zwischen diesen beiden. Als Gesetzgeber, der von uns fordert und dessen Gerichte wir verfallen sind, steht dort, im Stande der Sünde, uns Gott gegenüber; indem er dagegen seine evangelische Botschaft vor uns kund und in unseren Herzen kräftig werden läßt, bricht für uns der Tag der Gnade an. Aus der Pein, den Schrecken, dem Schweißbade des Gesetzes hat Luther zum beseligenden Glauben an diese Botschaft sich emporgerungen; gar oft aber redet er davon, wie er immer neu wieder gegen jene Aengste zu kämpfen habe, und eben darauf beziehen sich die mitunter furchtbaren Anfechtungen, in welche namentlich seine Briefe uns blicken lassen; so bleibt auf die einmal ergriffene Gnade oder Versöhnung mit Gott das tiefste innigste Streben seines Geistes auch fort und fort gerichtet.

Man hat den Unterschied zwischen reformirter und lutherischer Frömmigkeit schon damit zu bezeichnen versucht, daß dort das religiöse Interesse vornehmlich auf die Ehre Gottes gehe, welche der Mensch wahren müsse, hier auf die Versöhnung, deren er gewiß werden dürfe. Die Ehre Gottes nun will auch Luther über Alles stellen. Die Meinung von eigenen Verdiensten und Eigengerechtigkeit des Menschen verdammt er, weil damit Gott die Ehre genommen werde. Beifällig erzählt er von einer freudigen Aeußerung Staupitzens darüber,

daß die evangelische Lehre Gott allein die Ehre gebe. Im Eifer für Gottes Ehre will er die Gräuel der Messe und was daran hängt, hinausgestoßen haben. Zu dem Ende, daß Gott allein Gewalt und Ehre zugemessen werde, soll nach ihm Alles geschehen in der Christenheit. Diß, daß wir zum Ersten Gottes Ehre suchen, sieht er auch z. B. im Vaterunser gelehrt. Aber bedeutsam für Luther ist gerade die innere Einheit, in welcher bei ihm dieses Dringen auf Gottes Ehre mit jenem Dringen aufs reine Ergreifen der Gnade steht. Denn wodurch vor Allem wird nach ihm Gott recht geehrt? Der Vater, sagt er, soll geehrt werden in dem Sohn; und das heißt „Nichts Anderes, denn daß der Vater für den gehalten werde, der da sei ein gnädiger, barmherziger Vater, der da nicht mit uns zürnet, sondern die Sünde vergibt und alle seine Gnade uns schenket um seines Sohnes willen: Das ist die rechte Ehre, damit Gott geehret wird;“ in der Erkenntniß hievon, daß Gott so im Sohn, unserm Heiland, geehrt werde, besteht ihm die neue Weisheit der Christen. Wir werden hierauf zurückkommen bei seiner Lehre von Gott. Demnach also geschieht nach Luther in Einem der Heilsbegier des Subjektes und der Ehre Gottes Genüge.*)

Jenen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium drückt Luther kurz so aus: die zwei sind wider einander wie Nehmen und Geben, Fordern und Schenken. Daran knüpft er selbst immer die Haupteintheilung der Dinge, die einem Christen zu wissen noth seien: erst Erkenntniß des Gesetzes und ebendamit der eigenen Sünde und Verdammlichkeit, — zum andern Erkenntniß Christi, der die Glaubenden von der Sünde frei mache; erst die Kenntniß der eigenen Krankheit, dann die Arznei.**) Im richtigen Unterscheiden zwischen beiden Stücken sieht Luther die höchste Kunst in der Christenheit. Und er konnte sich rühmen, daß man diese erst wieder der reformatorischen Lehre verdanke: weder der Papst noch alle seine Gelehrten und hohen Schulen haben jemals davon gewußt; ja außer der Schrift sei bisher kein Buch je geschrieben gewesen, darinnen diese zwei Predigten recht unterschiedlich wären gehandelt. Wer nun Beides wohl zu unterscheiden verstehe, der solle Gott danken und wissen, daß er ein Theolog sei.***)

*) Comm. ad Gal. 1, 203. E. A. 8, 304. 45, 211. 49, 130. 46, 40.

) E. A. 12, 2. 14, 13 f. 22, 4. 28, 252 f. 29, 139 f. (s. oben S. 75) 21, 94. *) E. A. 19, 235. 10, 86. Comm. ad Gal. 1, 172. 174.

Auf das zweite Stück christlicher Lehre, vom Evangelium und der darin dargebotenen Gnade und Vergebung, folgt nach Luther noch die Lehre davon, wie der begnadigte Christ fortwährend den alten Menschen tödten, Liebe üben, in Geduld sich bewähren müsse u. s. w. *) — Die Lehre von der Sünde und Gnade, worauf die beiden ersten Stücke gehen, faßt er auch zusammen als Gegenstand des Glaubens, indem er diesem die Liebe, den Inhalt des dritten Stückes, gegenüberstellt: man solle die ganze Summa des christlichen Verstands in zwei Stücke als in zwei Säcklein fassen; des Glaubens Säcklein habe zwei Beutel: in dem einen stecke das Stück, daß wir glauben, wie wir durch Adams Sünde verderbt seien, im andern das Stücklein, daß wir alle erlöst seien durch Christum; der Liebe Säcklein habe auch zwei Beutelein: in dem einen stecke diß Stück, daß wir Jedermann sollen wohlthun wie Christus uns gethan, im andern das Stücklein, daß wir allerlei Böses gern leiden sollen. **)

Die drei Haupttheile des christlichen Katechismus bezieht er auf jene Stücke so, daß dem ersten Stück — Gesetz und Sünde — der Dekalog, dem zweiten „der Glaube" entspricht. Im Vaterunser endlich sollen wir Gott anrufen lernen, daß er den Glauben und die (aus Glaube und Gnadenstand erwachsende) Erfüllung der Gebote uns gebe, erhalte und mehre und das Hindernde wegräume. ***)

Diß also sind die Hauptstücke, von welchen Luther lehren wollte.

Doch betrachten wir noch näher den Inhalt des zweiten Stückes, welches nicht bloß in der Reihenfolge die Mitte einnimmt, sondern auch vermöge seiner innern Bedeutung den Mittelpunkt bildet.

Jene Gnade, von deren Darbietung und Aufnahme das zweite Stück handelt, ist nun nach Luther vor Allem als Sünden vergebende aufzufassen. Die Last der Schuld war es, worunter er am schwersten geseufzt hatte, bis ihm Erquickung kam durch das Wort von der Vergebung der Sünden. Die Summa des ganzen Evangeliums hat er so namentlich in den Worten des Abendmahls ausgedrückt gefunden, welche den Leib Christi bezeichnen als gegeben für uns, zur Vergebung der Sünden; wo Vergebung der Sünden ist, da ist dann für ihn auch Leben und Seligkeit. Die Erlösung

*) vgl. wieder oben S. 75. E. A. 28, 252 f. **) E. A. 22, 233.
***) 21, 107. vgl. auch schon 22, 4.

definirt er ohne Weiteres als Vergebung der Sünden (vgl. Ephes. 1, 7).*) — Diese Vergebung aber ist freies Geschenk Gottes durch Christum. Erlangt kann und soll sie werden allein im hinnehmenden Glauben, der selbst wieder Werk Gottes ist. — Hierin also haben wir erst recht des Christenthums Mittelpunkt und innerstes Wesen. Sündenvergebung, sagt Luther, sind nicht mehr denn zwei Worte, darin das ganze Reich Christi steht. Und die Lehre von dieser Gottesgnade ist „auch das einige Stück oder Artikel, davon wir Christen werden und heißen und der uns sondert von allen andern Heiligen auf Erden“ (welche eine andere Heiligkeit vor Gott haben wollen); „das allein machet einen Christen, daß er diesen Artikel mit dem Glauben fasse und wisse, er sitze unter dem Reich der Gnaden, da ihn Christus unter seine Flügel genommen und ohne Unterlaß Vergebung der Sünden schenket.“ **)

Nichts Anderes sagen wir auch aus, wenn wir nach Luther als Hauptartikel den von der Gerechtigkeit oder Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben hinstellen. Denn jene Sündenvergebung und diese Rechtfertigung sind Wechselbegriffe. Wir haben hiefür schon auf alle bisher vorgeführten Aussagen Luthers über den Heilsweg und auf die weitere, unten zu gebende Darstellung zu verweisen. Gerecht wird der Gläubige, indem Gott ihn durch Vergebung der Schuld um Christi willen als gerecht annimmt; es gehört noch mehr zur Gerechtigkeit des Christen, aber diß ist das Grundmoment, woran alles Andere sich knüpft. So nennt Luther z. B. an einer vorhin citirten Stelle die wahre, himmlische „Gerechtigkeit“ oder die vor Gott gültige „Frömmigkeit“ kurzweg diejenige, die man heiße Gottes Gnade oder Vergebung der Sünden. Demnach besteht der „Hauptartikel“ darin, „daß unser Herz seine Zuversicht allein auf Christo setzen soll, das ist allein durch den Glauben von Sünden frei und gerecht werden,“ nach Röm. 10, 10; „wo der Artikel weg ist, da ist die Kirche weg.“ Zum 130 Psalm bemerkt Luther: „tractat principalem locum nostrae salutis, justificationem scilicet, cujus pura cognitio sola ecclesiam servat, est enim cognitio veritatis et vitae; e contra cum haec cognitio justificationis amissa est, simul amittitur Christus et vita et ecclesia.“ ***)

Indem aber hiernach die Lehre einestheils von der durch Christum

---

*) 21, 20. 9, 380. **) 14, 167. 179 f.
***) E. A. 14, 179. 24, 49. Op. exeg. 20, 176.

gestifteten Vergebung und der in ihm erschienenen Gnade, anderntheils von der rechten Aufnahme derselben durch den Glauben zu handeln hat, will sie das religiöse Verhalten nicht etwa zu einem gleichmäßigen Reflektiren auf Christus und auf das eigene Glauben anweisen; ermahnen will sie vielmehr zum Glauben als zu einem solchen Akte, der ganz und direkt auf Christus sich richtet; eben diß, daß man so Christum ergreift, ist ihr das wahre christliche Verhalten. Alles soll der Mensch eben in Christus suchen und haben. In diesem Sinne ist nun vollends der Eine Mittelpunkt auch für die Lehre Nichts Anderes als Christus selbst. Eben die Predigt von ihm soll dann auch den Glauben erwecken. Was Luther dort in jene Säcklein des Glaubens und der Liebe eingeschlossen hat, faßt er noch kürzer so zusammen: brevissime dicitur „crede in Christum", item „dilige proximum tuum sicut te ipsum"; in jenem Wort ist zusammengefaßt die doctrina de fide.*)

Zum seligmachenden Glauben an Christus gehört dann nothwendig der Glaube an das Wesen seiner Person und der Glaube an sein Werk. „Das ist der vornehmste Artikel des christlichen Glaubens, daß der Sohn sei wahrhaftiger Gott und auch wahrhaftiger Mensch, und in die Welt gesandt, daß er sie sollte selig machen." Hiegegen richtet sich der Teufel mit drei Heeresspitzen der Irrlehre: die eine will Christum nicht lassen Gott sein, die andere will ihn nicht lassen Mensch sein, die dritte (so der Haufe der Papisten mit ihrer eigenen Heiligkeit) will ihn nicht lassen thun was er gethan hat. — Auch das Wesen Christi für sich daß er wahrer Gott und Mensch sei, — worauf sein Thun für uns ruht, — wird von Luther „unser Hauptartikel" genannt. — Dabei faßt Luther das, was Christus für uns gethan, kurz darin zusammen, daß dieser rechte Gott und Mensch für uns sei gestorben und auferstanden (vgl. Röm. 4, 25).**)

An dem Artikel von Christus, dem in die Welt gesandten Gottessohn, der Vergebung der Sünden und ewiges Leben erworben hat, hängt also Alles. Wer diesen hat, der hat Alles. Die andern Artikel treibt daher die Schrift, während auch sie in ihr gegründet sind, doch nicht so hart. In diesem aber ist eben auch das schon eingeschlossen, daß wir nicht durch eigene Werke, sondern einzig durch

---

*) Comm. ad Gal. 2, 361. **) E. A. 47, 44 ff. 23, 258 ff. 45, 385. 24, 115.

den Mittler Gnade erlangen; er ist mit dem Artikel von der Rechtfertigung eins. Alle Irrthümer sind entstanden, wo er gefallen ist. Wer dagegen bei ihm bleibt, den läßt er nicht in Ketzerei fallen, und dem bringt er den heil. Geist, um auch von allen andern Artikeln „rein und dürre Unterscheid geben und richten" zu können.*)

Wie dann bei Luther mit dieser Lehre von Christus und von der Rechtfertigung die Lehre von den Gnadenmitteln sich verbindet, hat uns besonders der Inhalt unseres dritten Buches gezeigt. Wie der Mensch das Heil nicht selbst auswirken, sondern rein von oben her empfangen muß, so hat er es auch nur eben da zu suchen, wo es nach Gottes und Christi Ordnung sich will finden lassen; und entsprechend der leiblichen Natur des Menschen hat Gott äußere Mittel erwählt, durch welche es soll dargeboten werden: das Wort und die Sakramente. Die Meinung, man könne statt dessen mit eigenen Gedanken Gott und sein Heil suchen, stellt Luther zusammen mit der Meinung, daß man Gott mit eigenen Werken suchen könne.**) — Auf der Lehre von der Gemeinschaft mit dem Heiland und allen seinen Gliedern, in die wir durch den Glauben eintreten, zusammen mit der Lehre von jenen Gnadenmitteln ruht die Lehre Luthers von der Kirche.

Von jenem Mittelpunkte, Christus, aus haben wir nun aber auch zurückzugehen auf Gott selbst, die Trinität, die göttlichen Eigenschaften. Ja eben in Christo und allein in Christo wird der Vater erkannt. So spricht Luther zu unzähligen Malen aus, — so auch gerade dann, wenn er sagt, der Artikel von Christo sei der Hauptartikel.***) Da sollen wir ins Herz Gottes sehen; von diesem Mittelpunkt aus erkennen wir, daß er wesentlich Liebe ist (vgl. unten bei der Lehre von Gott). Weiter führt die ganze Lehre vom Heil auf den Artikel von Gott, dem allmächtigen Schöpfer, als auf ihre Voraussetzung rückwärts. Denn bedingt sind alle die Heilsthaten Gottes, namentlich auch die Wirksamkeit der Gnadenmittel, durch Gottes Allmacht; den Schwärmern fehlt es daran, daß sie nicht wissen wollen den Kinderglauben „ich glaube an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer u. s. w."; wiederum, wer diß Hauptstück und diesen Grund aller Artikel setzt, der muß die andern auch setzen. Und von dem Verhältniß, in welchem der Mensch als heilsbedürftiger Sünder zu Gott steht, blickt nun Luther doch auch jetzt noch — wie

*) 50, 26 ff. **) 47, 9. ***) 50, 26.

er es zumeist während seines speziellen Umgangs mit der deutschen Mystik gethan — zurück auf das allgemeine Verhältniß, in welchem derselbe schon als Geschöpf zu Gott sich findet. Eben hierauf ruhen für ihn die Grundgebote, welche Gott für das sittliche Verhalten desselben zu sich aufstellt. Und da folgert er wieder schon aus dem Glauben an Gott den Schöpfer auch das, daß der Mensch auf kein Verdienst, überhaupt auf nichts Eigenes Anspruch machen könne: creatura ex nihilo est, ergo nihil sunt omnia, quae creatura potest, si scilicet creatori opponantur, qui dedit ei esse; er folgert, daß ein Mensch, welcher völlig an den Schöpfer aller Dinge glaube, allen Dingen gestorben sein und aus eigenen Kräften Nichts zu vermögen bekennen müsse. In diesem Sinne nennt Luther jetzt auch jenen Artikel den höchsten Artikel des Glaubens.*)

Der Lehre von den christlichen Gnadenmitteln entspricht endlich bei Luther auch die Art, wie Gott schon vor der Sendung seines Sohnes in die Welt sich von den Menschen wollte finden lassen, oder die Lehre von der gesammten göttlichen Offenbarung.

So entfalten sich uns alle die Hauptmomente lutherischer Theologie in ihrem Zusammenhang mit demjenigen, was der Mittelpunkt seines religiösen Glaubens, Strebens und Lebens und hiemit auch der Mittelpunkt seines reformatorischen Zeugnisses gewesen ist.

Auf das, was man als das formale Prinzip der Reformation zu bezeichnen pflegt, sind wir schon hier gekommen in den Aussagen über die Darbietung des christlichen Heiles und die Offenbarung Gottes überhaupt. Das allgemeine Mittel der göttlichen Darbietung zu unserm Heile ist nämlich das objektive Gotteswort, und nun bestimmt er dieses Wort als ein in der heil. Schrift uns gegebenes. Das Heil bietet darin sich dar, indem darin göttliche Wahrheit, die wir erkennen und im Glauben ergreifen sollen, unserm Geiste vorgelegt wird und indem eben in unserem Vernehmen jenes Wortes der heilige göttliche Geist selbst unser Herz innerlich dem Verständniß der Wahrheit, dem Glauben, dem durch Glauben zu gewinnenden Leben öffnen und hierin fort und fort uns stärken und beseligen will. Die Bedeutung vom Wort als Norm der Wahrheit und Lehre und vom Wort als Gnadenmittel ist untrennbar verbunden. Und nicht zwei einander gegenüberstehende Prinzipien haben wir nun hiemit bekommen. Sondern wir haben nur das Eine Prinzip, — Christum

---

*) 19, 114 f. 127. op. exeg. 5, 137 ff. E. A. 33, 23.

— Gott in Christo — und den seligmachenden Glauben an ihn, — noch näher dahin zu bestimmen, daß eben Christus gemeint ist als der im Wort dem Glauben sich offenbarende, durchs Wort dem Glauben sich mittheilende.

Wie weit aber — so fragen wir schließlich — erstreckt sich nun für Luther überhaupt das Gebiet, mit welchem es die christliche Lehre zu thun hat? was ist das Eigenthümliche desselben im Unterschied von andern Gebieten menschlicher Erkenntniß? — Strenge scheidet Luther zwischen demjenigen Gebiet, wo es um unsere innere, persönliche, unmittelbare Beziehung zu Gott und demjenigen, wo es um unsere äußeren Beziehungen zur geschaffenen Welt sich handelt. Es ist, kurz gesagt, der Unterschied zwischen Geistlichem, Ewigem, Himmlischem, und zwischen Weltlichem, Zeitlichem, Irdischem. Und eben jenes allein ist für Luther das Gebiet der religiösen Erkenntniß und Theologie. Da muß gelehrt werden, „das Gewissen im Geist vor Gott zu regiren"; *) die Lehre von äußeren, weltlichen Dingen zieht Luther dahin nur in soweit, als das äußere Wirken des Menschen, um Gott wohlgefällig zu sein, innerlich aus dem Glauben und dem von oben stammenden Geiste der Liebe fließen und als der Mensch auch in allem Weltlichen göttliche Schöpfung und namentlich in den Grundordnungen des äußeren sittlichen Lebens göttliche Stiftungen erkennen muß, um auch in seinen darauf bezüglichen Thätigkeiten das gute Gewissen vor Gott zu behalten. Nicht dagegen gehört hieher das Irdische, Weltliche, sofern es in seinem Fürsichsein erkannt werden soll, — nicht die concrete Gestaltung jener sittlichen Ordnungen und Lebensformen nach den ihnen selbst innewohnenden Regeln und Bedürfnissen. — Jenes Gebiet also erscheint bei Luther als das der religiösen und theologischen Erkenntniß eigene. Und scharf sollen nun auch beide Gebiete sich scheiden mit Bezug auf die für sie gültigen Quellen, Normen und Organe der Wahrheit. Auf jenem soll einzig leuchten und gelten das Licht des Schriftwortes und des durchs Wort wirksamen heil. Geistes; ja die Vernunft muß sich da, wie wir besonders im Sakramentstreit von Luther hören, Frau Hulda, Hure u. s. w. schelten lassen, sobald sie dreinreden will. Freudig dagegen erkennt derselbe Luther jederzeit für die weltlichen Dinge das „herrliche Licht der Vernunft und des Verstandes" an, mit welchem der Mensch

*) E. A. 29, 138.

sonderlich begabt sei. Er preist die edeln Künste und Wissenschaften, welche aus demselben fließen. Ihm erklärt er namentlich auch für unterworfen, was in der Menschen zeitliches Leben und weltliches Regiment gehöre; der Vernunft und weltlichen Weisheit sei befohlen und Macht gegeben, leiblich zu regiren über Vieh, Vögel und Fische nach 1 Mos. 1, 28, item Haus zu halten, Kinder zu ziehen, Land und Leute zu regiren u. s. w.; Christus habe davon Nichts lehren dürfen, denn es sei zuvor der Natur eingepflanzt und in ihr Herz geschrieben. In unserer bisherigen geschichtlichen Darstellung haben wir bereits diese Prinzipien durchgeführt gefunden, vornehmlich in den Aussprüchen über die Kirche gegen die päpstliche Gewalt und in den Aussprüchen über das mosaische Gesetz gegen die neuen Judaisten. Näher werden wir unten besonders bei der Grundanschauung Luthers vom äußern sittlichen Leben und so auch vom Verhältniß der Kirche und ihres geistlichen Wesens zu äußeren Formen und Ordnungen wieder darauf einzugehen haben. Aber auch die ganze Lehre von einer den Nichtwiedergeborenen möglichen weltlichen Gerechtigkeit und von einem allen Menschen zustehenden Gebiete des freien Willens ruht eben auf jener Unterscheidung (vgl. den Unterschied zwischen superiora und inferiora z. B. im Buch de servo arbitrio).*) — Die ganze Unterscheidung gehört zu den wichtigsten und folgenreichsten Fundamenten der reformatorischen Erkenntniß und Lehre. Sie hängt unmittelbar zusammen mit den Hauptsätzen des Glaubens über Gerechtigkeit, Kirche u. s. w. Und vermöge ihrer wird, während die Vernunft vom Boden des Glaubens so streng sich muß abweisen lassen, andererseits der weltlichen Wissenschaft ein weites, selbständiges Feld geöffnet und der Staat mit seiner Entwicklung frei auf seine eigenen Füße gestellt.

Es könnte gemäß der Art, wie Luther die Hauptstücke der christlichen Lehre auf einander folgen läßt, so scheinen, als ob nun auch wir in unsrer weiteren, eingehenderen Darstellung zuerst von Gesetz und Sünde, dann von Evangelium und Gnadenstand handeln sollten. Allein ihre objektive Voraussetzung hat ja doch bei Luther jenes

*) E. A. 45, 327 f. 49, 229. 299. 47, 108. 50,77. Br. 2, 291. Op. exeg. 3, 212 f. 21, 5 f.; vgl. auch schon oben B. 1, S. 122 f.

Lehrstück schon in den Lehren von Gott, vom Wesen und der Bestimmung des Menschen, von der allgemeinen und ursprünglichen Beziehung zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, speziell dem Menschen. So mußte auch Luther, z. B. in der vom Katechismus gegebenen Zusammenfassung der Lehrstücke, gleich vom ersten Gebot aus auf Hauptsätze über Gott zurückgreifen, obgleich Gottes Wesen und Charakter dem Subjekt erst durchs Evangelium und die gläubig aufgenommene Gnade sich recht erschließt. Die Lehre von der Schrift als Norm und Quelle der Erkenntniß könnte ferner ihre Stelle finden bei der Lehre vom Verhältniß zwischen Gott und Mensch, wenn nicht gar erst bei der Lehre von den Gnadenmitteln. Allein voraussetzen müssen wir sie doch schon für Luthers Aussagen über Gott und für Alles Folgende, da ja die Art, wie er alle die dogmatischen Sätze gewinnt, durch seine ganze Auffassung der Schrift von vorn herein bedingt ist. Und wir können, indem wir so vielmehr nach der gewöhnlichen dogmatischen Methode jene Lehre von der Schrift voranstellen, dann des innern Zusammenhanges wegen nicht umhin, von Luthers Anschauung der göttlichen Offenbarungsweise überhaupt auszugehen. — Wenn hiebei und nicht minder bei andern Lehrstücken auch wir, wie es in der Natur des christlichen Lehrganzen liegt, vielfach auf Punkte, deren eigentliche Stelle erst eine spätere ist, vorgreifen müssen, so können wir diß um so unbedenklicher, da ja alle Hauptpunkte von Luthers Lehre sich uns schon beim Verlauf der in den vorigen Büchern gegebenen Entwicklung in ihrem geschichtlichen Hervortreten vergegenwärtigt haben.

Erstes Hauptstück.

Die Quelle der religiösen Wahrheit; die heilige Schrift.

Dem Adam, sagt Luther einmal, möge wohl (forte) Gott vor dem Sündenfall „nackt“, ohne äußere, sinnliche Umhüllung seines Wesens und seiner Gegenwart, erschienen sein. Nach dem Sündenfall habe er sich ihm geoffenbart im Säuseln des Windes wie in einer Umhüllung, — ähnlich später in der Stiftshütte, in der Wolke

und Feuersäule. Luther stellt hier jener reinen Anschauung Gottes sogleich spezielle Offenbarungen gegenüber, bei welchen Gott bestimmte einzelne sinnliche Dinge zum Zeichen und Pfand seiner Gegenwart erwählt (so im Neuen Bund Wort und Sakramente). Auch auf die äußere Kreatur überhaupt aber dürfen wir nach Luthers Lehre die Aussage von der Umhüllung, in welcher Gott jetzt sich uns darstelle, übertragen. Er nennt ein ander Mal die ganze Kreatur „Larve Gottes"; nur in dieser können wir ihn sehen, nicht von Angesicht zu Angesicht, sondern nur wie durch einen Spiegel (1 Cor. 13, 12). *)

So wird denn, wie Luther mit Röm. 1, 20 sagt, Gottes unsichtbares Wesen, das ist, seine ewige Kraft und Gottheit, ersehen, so man des wahrnimmt an den Werken u. s. w. Die menschliche Vernunft kann schon von ihr selbst, wiewohl schwächlich, aus den schönen Geschöpfen und dem wunderbaren, geordneten Regiment, in welchem sie sich bewegen, auf ein einig, ewig, göttlich Wesen schließen, von welchem Alles herkommt und regirt wird. Licht und Verstand hiezu hat Gott selbst der menschlichen Natur eingepflanzt. Die Einheit des Weltregenten hat so z. B. schon der Heide Aristoteles gefolgert. Und auch die Güte und Gnade Gottes wird schon durch jene allgemeinen Werke uns angezeigt; er erweist sich als Vater, indem er über alle Welt seine Güter reichlich ausschüttet; die natürliche Vernunft muß bekennen, daß alles Gute von ihm komme. Ja sogar Hindeutungen auf die göttliche Dreieinigkeit sind allenthalben der Kreatur eingeprägt. **)

Allein wir müssen unterscheiden, was nach Luther diese Werke Gottes an und für sich enthalten und andeuten, und was der in Sünden befangene Mensch noch daraus zu entnehmen vermag. Adam, ohne den Sündenfall, würde volle Einsicht in die Bedeutung von Gottes Werken gehabt haben: intellexit opera Dei etiam non admonitus; auch in den geringsten Blümlein hätte er erkannt Gottes Allmacht, Weisheit und Güte. Die gefallene Menschheit dagegen erkennt, wie gesagt, nur noch schwächlich ein ewiges Wesen. Unter dem Fluch und den Schrecken der Sünde wird sie namentlich, trotz des Reichthums himmlischer Wohlthaten, doch nicht des göttlichen Liebeswillens gegen uns inne. Der offenbart sich ihr erst in der besonderen Offenbarung, welche Christum, den Gottessohn und

---

*) Op. exeg. 1, 16. Comm. ad Gal. 1, 143 f. **) E. A. 9, 2 ff. 41, 352. 49, 93 Op. exeg. 5, 304 ff.

Heiland, zum Ziel und Inhalt hat und welche an uns kommt im göttlichen Worte. In Christus erst öffnet sich uns das Herz Gottes. Und aus dem höchsten Werke Gottes, welches seinen von Ewigkeit beschlossenen Rath anzeigt, nämlich aus der Sendung Christi, bricht für uns hervor die Offenbarung seines inwendigen Wesens, daß in demselben drei Personen mit einerlei ungetheiltem göttlichen Wesen seien. — Hiemit sind die beiden Hauptpunkte, welche der natürlichen Gotteserkenntniß durchweg verschlossen bleiben, in ihrer innern Einheit mit einander ausgesprochen. Gott will erkannt sein, was er inwärts ist: das einige Wesen in den drei Personen, darüber Heiden, Juden und Türken spotten. Und zugleich sollen wir ihn erkennen als Gott für uns, nicht bloß als ein von den Kreaturen gesondertes, sie in sich anschauendes Wesen; nämlich wir sollen erkennen, was er über uns denkt und will; das wissen weder die Heiden, Türken, Juden, noch auch die Papisten, und auch wenn sie Gott wahrhaft, gerecht, weise, gut nennen, ist er doch in Wahrheit nach ihrem Sinn Lügner, ungerecht, unweise; das ist der Unterschied zwischen der generalis notitia Dei und zwischen der notitia propria. *)

Zur rechten Erkenntniß Gottes und der religiösen Wahrheit überhaupt gelangen wir also erst durch die besondere Offenbarung Gottes; und zwar ist diß die Offenbarung in seinem uns objektiv vorgelegten Worte, und verfaßt ist dieses Wort für uns in der heil. Schrift. Das, daß dieses Wort wahrhaft von uns angeeignet werde, geschieht durch Wirksamkeit des heil. Geistes. Aber die Wirksamkeit des letzteren geht eben nur darauf, daß für die Offenbarung, die dort vollgenügend vorliegt, im Subjekt ein Organ hergestellt werde, und auch diß will, wie bei der Lehre von den Gnadenmitteln weiter zu erörtern ist, der Geist eben durch die Schrift wirken; Luther kennt keine Geistesoffenbarung, welche neben der Schrift und über die Schrift hinaus uns Wahrheiten mittheilen sollte.

Was an einem solchen festen objektiven Gottesworte gelegen sei, hatte Luther schon unter den Anfechtungen seines Mönchslebens erfahren. Auf Grund der eigenen Erfahrungen, die er schon damals machte, ermahnt er nachher Alle, die zu Spekulationen über die höch-

---

*) Op. exeg. 1, 142. Tischreden Förstem. 1, 319. E. A. 9, 4 ff. 21, 105. 41, 352. 46, 35 ff. Op. exeg. 5, 241 f. Comm. ad Gal. 2, 196.

sten Probleme des religiösen Wissens und innern Lebens sich versucht fühlen, immer aufs dringendste, statt dessen einfach ans geoffenbarte Wort sich zu halten. Als dann der Kampf mit dem Papstthum zu strenger Aufstellung des Schriftprincips im Gegensatz gegen das vorgebliche objektive Wort der Wahrheit, das von Papst und Conzilien ausgehen sollte, geführt hatte, war sofort durch die Schwarmgeisterei bei Luther auch vollends die stärkste Verwahrung dagegen hervorgerufen worden, daß nicht ein inneres Wort, das in den einzelnen Gläubigen sich kund thun sollte, neben und über die Schrift zu stellen sich anmaße. Daß etwa gar die eigene Vernunft des Menschen mit Beiseitsetzung des objektiven Wortes und des in diesem sich mittheilenden Geistes von oben zu Gott und zur göttlichen Wahrheit führen könne, war schon durch Luthers Lehre vom Zustande des Menschen unter der Sünde ausgeschlossen. — In dem, was Schwärmer vermöge ihres inneren höheren Lichtes vorbringen mochten, sieht dann Luther in Wirklichkeit Nichts Anderes als eben eigene menschliche Weisheit oder Vernunft; er befaßt hierunter sowohl Erzeugnisse subjektiven Gefühles oder bloßer Phantasie, als Erzeugnisse des eigentlichen Denkens und verständigen Räsonnirens. Ferner fließen ihm die Sätze der Schwärmer und die Aussprüche jener angeblichen kirchlichen Offenbarungsorgane in Wahrheit aus einer und derselben Quelle: eitel Enthusiasmus ist auch das Papstthum, indem der Papst alle Rechte im Schrein seines Herzens haben will, und Alles, was er mit seiner Kirche urtheilt, Geist und Recht sein soll, wenns gleich wider die Schrift ist: ja aller Ketzerei, auch des Papstthums und Mahomets Ursprung ist der Enthusiasmus, der im Adam und seinen Kindern steckt. *)

Wie das objektive göttliche Wort ursprünglich mit besonderen Wunderwirkungen, Wunderzeichen, Gesichtern, Erscheinungen von Engeln u. s. w. in die Welt eingeführt worden ist, so schließt Luther die Möglichkeit derartiger Offenbarungen auch jetzt nicht aus. Aber er pflegt schon in der Geschichte des alten Bundes immer hervorzuheben, wie jede neue Offenbarung der Wahrheit und jedes neue menschliche Werkzeug derselben an das zuvor gegebene Wort sich angeschlossen und durch Uebereinstimmung mit diesem sich gerechtfertigt habe; wir werden unten sehen, wie er hiebei von dem schon beim Sündenfall geschenkten Evangelium ausgeht. Ebenso müßte nach Luther jetzt jede neue Offenbarung und Wahrheit, auch wenn sie ein

*) E. A. 25, 139 f. vgl. oben S. 63.

Engel vom Himmel brächte, durch Uebereinstimmung mit dem Worte der Schrift sich erweisen, während bei den Aussagen der Schwärmer und des Papstthumes das Gegentheil der Fall ist. Allein in Gottes Willen und Ordnung liegen jetzt Kundgebungen jener Art überhaupt nicht mehr. Denn die Heilswahrheit ist in Christo und in dem Schriftwort, das von ihm zeugt, schon vollgenügend erschienen. Auch bedarf es, um sie zu bekräftigen, besonderer äußerer Erscheinungen und Zeichen nicht mehr (vgl. unten im 3. Hauptstück). So soll namentlich in der Reformation das Wort der Schrift mit dem in ihm wirksamen Geiste für sich allein Alles ausrichten. Luther hat nicht bloß nie besondere Offenbarungen und Zeichen für sein Zeugniß von der evangelischen Wahrheit sich erbeten; er hat im Gegentheil, die Gefahren des Enthusiasmus und die Täuscherei des Teufels fürchtend, mit seinem Gotte sich verbunden, daß derselbe ihm keine Gesichter, Träume noch Engel schicken solle. Was der Papismus von Wunderzeichen für seine Lügen aufweist, ist theils Betrug, theils Teufelswerk.*)

Das Verhältniß Luthers zu der kirchlichen Tradition, welche mit eigenen Glaubenssätzen oder praktischen Satzungen neben die Schrift sich stellen wollte, bleibt das oben entwickelte (S. 56 ff). Wie er z. B. in der Schrift „Von Menschenlehre zu meiden" 1522 den Ausspruch 5 Mos. 4, 2 vorangestellt hatte, so beruft er sich auf ihn auch ferner: man dürfe zu Gottes Wort Nichts hinzu und Nichts davon thun. In welchem Sinn und Umfang Luther daneben doch „Traditionen" oder menschliche Ordnungen für die Kirche zugeben konnte, die nicht gegen Gottes Wort streiten und die man daher frei halten oder lassen möge, ist gleichfalls schon oben gezeigt worden. — Luther hatte hiebei besonders den Gebrauch zu bestreiten, welchen von dem Wort Jesu Joh. 16, 12 „ich habe euch noch viel zu sagen u. s. w." die Papisten zur Begründung davon machten, daß man neben dem Inhalt der Schrift auch das glauben und halten müsse, was die Concilien und Väter gesagt und geordnet haben. Christus, hält Luther ihnen entgegen, hat ja diß jedenfalls den Aposteln verheißen; eben sie sollte der heil. Geist „in alle Wahrheit leiten:" wie reimt sich hiezu, was Jene gaukeln, daß erst nach den Aposteln das, was die Christenheit zu glauben und zu thun habe, sollte gelehrt

*) E. A. 50, 86 f. Op. exeg. 9, 63. 69. 302. 4, 158 ff. 5, 218. 233. 235 f. vgl. oben S. 24.

werden? Nichts sagt Jesus ferner davon, daß das „Viele“ ein Anderes sein sollte, als was er selbst bisher sie gelehrt. Und Alles, was den Glauben und christlich Leben betrifft, hatte er ja bereits reichlich ihnen gesagt, wie er selbst spricht Joh. 15, 13. In Wahrheit meint nun der Herr mit dem Vielen gar nicht neue Lehre und Gesetze, sondern Weiteres darüber, wie es ihnen gehen, was sie zu leiden haben und was sie darin für Trost empfangen werden; diß eben, meinte er, können sie „jetzt nicht tragen.“ Uebrigens sollte dessen, was Christus gesagt hatte, die Kirche allerdings noch mehr machen; nämlich sie sollte es lang und weit ausstreichen, so wie dann die Apostel gethan haben und wie noch täglich in der Christenheit mehr mag gepredigt werden durch den heil. Geist aufs allerreichlichste und auf allerlei Weise ausgestrichen, je nachdem es dem Einen mehr denn dem Andern geoffenbart wird; aber nicht anders darf es gemacht werden, denn Christus gethan hat, sondern muß einerlei damit sein. *)

Eben in diese Thätigkeit, den Inhalt des göttlichen Wortes in Kraft des Geistes auszulegen und weiter zu entfalten, setzt Luther auch das „Weissagen,“ welches nach Stellen wie 1 Cor. 14. Röm. 12, 7 den Christen zustehe (vgl. schon S. 134). Er legt ihnen auch den Geist der Weissagung bei, welche von der Zukunft des Reiches Christi handle, — aber nur „sofern wirs von den Aposteln genommen und aus ihren Schriften haben.“ **)

So ist denn also die Schrift die Norm der Wahrheit, der Lydius lapis der Christen, ***) und so kann eben auch nur aus ihr selbst, als der Quelle, die Wahrheit recht geschöpft werden. Bedeutung behält freilich auch neben ihrem reinen und vollen Lichte das schwache, welches uns in der allgemeinen Offenbarung leuchtet; oft verweist Luther gerade auch noch die Christen auf die Wohlthaten Gottes in der Natur und auf die Darstellung seiner Weisheit in ihr. Aber er hätte Nichts, was man aus dieser Offenbarung allein hätte schließen mögen, als gültig anerkannt, wofern es nicht auch aus dem Gottesworte sich ergab.

---

*) E. A. 28, 321. 26, 33. — 65, 90 f. — 12, 133 ff. 30, 400. 50, 68 ff. **) 8, 21. 114. 22, 154. 50, 85. ***) Op. exeg. 3, 219. Br. 6, 424.

Im Folgenden haben wir Luthers Lehre von diesem in der Schrift gegebenen Gottesworte nach ihren einzelnen Hauptmomenten darzulegen.

Luther nennt die heil. Schrift „das Buch, von Gott dem heil. Geist seiner Kirche gegeben." *) Ohne Unterschied pflegt er als die Richtschnur des Glaubens und Lebens bald „die Schrift," bald „das Wort Gottes" zu bezeichnen; er setzt da ohne Weiteres Beides einander gleich.

Wodurch aber steht ihm fest, daß die Schrift im Allgemeinen diesen göttlichen Charakter habe? und welche Bücher — und mit welchem Grunde erkennt er als Bestandtheile dieser Schrift und als dieses Charakters theilhaftig an? Was ergibt sich ferner, wenn wir genauer seiner Auffassung von diesem Charakter, vom göttlichen Ursprung der Schrift, vom Verhältniß zwischen der eigenen Geistesthätigkeit ihrer Schriftsteller und dem in ihnen wirkenden göttlichen Geiste, und hiemit auch von der Beziehung des höheren Charakters und Ursprunges auf alle die einzelnen Bestandtheile des Inhaltes nachfragen? Weiter ist dann zu handeln davon, wie der göttliche Inhalt unser Eigenthum wird, unserem Verständniß sich öffnet, von uns ausgelegt sein will.

Das Ansehen der Schrift auf das Ansehen der Kirche und ihrer Aussprüche stützen zu wollen, konnte Luthern nie mehr in den Sinn kommen. Ihm ist, wie wir längst gehört haben, vielmehr die Kirche selbst vom Evangelium erzeugt und diesem untergeordnet; ecclesia non facit verbum, sed fit verbo. Von diesem Gegensatz gegen die papistische Auffassung bringt ihn auch das Interesse für die objektive Geltung der Schrift gegenüber von der Schwarmgeisterei nicht einen Schritt zurück. Wiederholt mußte er sich auseinander setzen mit jenem Ausspruch Augustins: evangelio non crederem u. s. w. Er thut es auf dieselbe Weise, die wir schon früher gezeigt haben. So viel Gewicht er für die Entstehung des Glaubens dem Eindruck beilegt, welchen das einträchtige Zeugniß der Kirche machen müsse, so soll doch der eigentliche Grund des Glaubens ans Evangelium für jeden Einzelnen allein das sein, daß es Gottes Wort ist und daß er inwendig befinde, daß es Wahrheit sei, obschon ein Engel vom Himmel und alle Welt dawider predigte." **) — Be-

*) E. A 26. 100. **) Oben B. 1, 277. 360. Jen. 2, 369 b. E. A. 28, 41 f. — Oben B. 1, 278. Jen. 2, 305. 562 b. und besonders: E. A. 28, 339 ff. 30, 394 ff.

ziehen wir auch auf den Glauben an die Schrift selbst das, was Luther zunächst vom Glauben an die in der Schrift enthaltene Wahrheit sagt, so sehen wir hier auch ihn selber auf das Alter des Glaubens und auf die Uebereinstimmung der Kirche verweisen; so bei der Lehre von der Kindertaufe, vom Abendmahl. Weiter sagt er einmal in Betreff des Glaubens an die Trinität, derselbe habe gewisse Zeugnisse und Beweisung auch äußerlich: sein Alter schon von Adam her, die durch ihn geschehenen Wunderzeichen, sein Standhalten gegen alle Anstöße und Verfolgungen, endlich die sicheren Weissagungen des christlichen Glaubens von seinem und der andern Glaubensweisen künftigem Ergehen in der Welt, welche mit den Geschichten sich fein reimen und gewiß eintreffen. *) Unstreitig haben wir ein Recht, nach Luthers Sinn diese Argumente auch für das Ansehen der Schrift selber geltend zu machen. Wir erhalten so für dasselbe eine Reihe apologetischer Momente. Besonders davon, daß Gott für den Glauben und für sein Wort durch wunderbare Erhaltung desselben zeuge, redet Luther auch sonst oft; und auch hier denkt er dann das Wort als in der Schrift gegebenes. Die kirchliche Bezeugung ferner bringt er besonders zur Sprache für diejenigen Bücher, deren kanonische Geltung er anficht, so daß also jene wenigstens als Mitbedingung für diese erscheint; so hat er sich in Betreff des 2. Makkab. Buchs gegen die angebliche Uebereinstimmung der Kirche auf Hieronymus berufen, — in Betreff des Jakobusbriefes auf das Urtheil Vieler; ebenso führt er gegen den Judasbrief an, daß die alten Väter ihn „aus der Hauptschrift geworfen" haben, gegen die Apokalypse, daß sie auch bei etlichen alten Vätern nach Eusebius nicht für ein Werk des Apostels geachtet war, gegen die drei zuletzt genannten Schriften sammt dem Hebräerbriefe, daß sie vorzeiten „ein ander Ansehen gehabt." **) Allein die Bedeutung, welche Luther dem Alter des Glaubens und seiner Allgemeinheit in der Kirche beilegt, steht, wie wir gleichfalls schon früher gesehen haben, keineswegs damit im Widerspruch, daß der entscheidende Grund für unser Glauben dennoch anderswo liege und liegen müsse. Und jene Aeußerungen in Betreff der Apokryphen oder Antilegomenen schließen ohnediß nicht in sich, daß die äußere Bezeugung, deren Mangel der Geltung einer Schrift im Weg stehen müßte, für sich schon eine solche Geltung begründen könne; zu dem ist, wie

*) oben B. 1, 361. 373. B. 2, 59 ff. 96 f. 194 f. 197.
**) vgl. oben B. 1, 275. 279. 359. E. A. 63, 158. 159. 154.

wir sehen werden, für Luther jener Mangel auch nicht einmal der gewichtigste unter den Gründen, um deren willen er einzelnen Schriften die Kanonicität bestreitet. Solche Argumente ferner wie das von der Weissagung, welche in der Schrift vorliege und durch deren geschichtliche Erfüllung unser Glaube ans Wort Gottes gerechtfertigt werde, sind von Luther nicht weiter ausgeführt worden.

Auffallen kann überhaupt bei Luther der Mangel an apologetischen Auseinandersetzungen über unsere Frage, — über die einzelnen Kriterien, durch welche der Anspruch der Schrift auf göttlichen Charakter sich rechtfertigen solle. Wir können zur Erklärung hievon (vgl. oben S. 63) uns darauf beziehen, daß ihm auch kein Gegner durch Leugnung des göttlichen Ursprungs der Schrift dazu Anlaß gab, daß vielmehr diesen Alle voraussetzten und daß er dann aus der als göttlich anerkannten Schrift selbst heraus gegen die Anmaßungen der kirchlichen Tradition und des vorgeblichen inneren Lichtes argumentiren konnte; er selber bemerkt einmal, man bedürfe jetzt Wunderzeichen nicht mehr, weil die Schrift auch von dem Papst und allen Sekten angenommen sei. *) Und ohne Zweifel würde, wenn er mit Gegnern der Schrift überhaupt zu thun gehabt hatte, das Vermißte nicht in dem Grad bei ihm fehlen. Aber es versteht sich, daß doch das, wodurch ursprünglich und wesentlich der Glaube an Gottes Wort gewirkt werden müsse und in ihm selber gewirkt worden sei, ihm klar genug zum Bewußtsein gekommen. Und diß nun hat schon früher, und auch schon eben jetzt wieder sich uns dargestellt.

Wir haben eben vorhin gehört: Jeder müsse „in sich befinden, daß es Wahrheit sei.“ Der heil. Geist ists nach Luther, der im Gebrauch der Schrift uns diß befinden läßt. Was Luther überhaupt vom Werden des Glaubens durch den Geist mittelst der Schrift sagt, das müssen wir auch auf den Glauben an die Schrift selbst beziehen. So heißt es auch an jener Stelle, wo Luther von äußerlichen Zeichen für den Glauben sprach: der heil. Geist schreibe Solches in der Menschen Herz. Der rechte Hörer des göttlichen Wortes, sagt Luther, kann dazu setzen, daß es nicht eines Menschen, sondern gewißlich Gottes Wort sei: denn ihn lehrt Gott inwendig, er wird vom Vater gezogen. Der rechte göttliche Glaube glaubt das Wort nicht um des Predigers willen, der es gesagt hat, „sondern er fühlet, daß so gewiß wahr ist;“ „das Wort für sich selbst

*) E. A. 50, 87.

muß dem Herzen genug thun, den Menschen beschließen und begreifen, daß er, gleichsam darin gefangen fühlet, wie wahr und recht es sei;" so haben die Samariter geglaubt Joh. 4, 42. Wir haben hier bei Luther mit aller Bestimmtheit die Lehre vom testimonium spiritus sancti und von der fides divina. — Darnach dürften wir dann bei Luther, wenn er Leugner des Gottesworts überhaupt vor sich gehabt hätte, doch nimmermehr erwarten, daß er vor irgendwelcher in äußeren Kriterien sich bewegenden Argumentation entscheidende Kraft gegen sie würde erwartet haben. Demgemäß haben wir ein Wort der Tischreden zu verstehen: „wer es vermeint, daß der Evangelischen Schriften Gottes Wort seien, mit dem will ich nicht ein Wort handeln; denn mit dem soll man nicht disputiren, der da prima principia verwirft." *)

Bei allen solchen Aussprüchen über den „göttlichen Glauben" aber redet nun Luther nicht vom Glauben an die Göttlichkeit der Schrift an sich, sondern zugleich schon vom Glauben an die in ihr enthaltene Wahrheit, ja meistens zunächst eben von diesem. So war auch in ihm selbst, wie wir den Gang seines inneren Lebens kennen, der göttliche Glaube an Ursprung und Charakter der Schrift im Unterschied von derjenigen menschlichen Anerkennung, welche er ihr von Kindheit her schenkte, nicht etwa vorher, ehe ihm der Geist die Wahrheit ihres Inhaltes hell machte und seinem Herzen einsenkte, lebendig geworden. Vielmehr im Gegentheil hatte der Hauptinhalt, die Grundlehre vom Heil, sich seinem Geiste schon mächtig und reich durch den Geist von oben bezeugt, wenigstens noch ehe ihm über den prinzipiellen Unterschied zwischen dem Ansehen der Schrift vom Ansehen kirchlicher Satzung das klare Licht angebrochen war. Und zwar hatte sich ihm da das Wort Gottes in der Schrift innerlich geoffenbart als jenes große Zeugniß vom Gesetz einerseits, von der Gnade andererseits, mit dem Mittelpunkte Christus, auf welchen gerad auch die Predigt des Gesetzes hintreiben sollte.

In der That ist gerade dieses Verhalten zur Schrift als solcher und zu ihrem Inhalte das Charakteristische für Luthers Glaubensweise und Lehrweise. Wie Luther in seinem Gebrauch der Schrift vom Vater zum Sohne, dem Heiland, gezogen worden ist, so hat er doch erst dann, als er diesen recht ergriffen und erkannt, auch auf

---

*) E. A. 28, 340. vgl. oben B. 1, 279. 360. B. 2, 61. E. A. 6, 231. 47, 352 f. 10, 154 f. Tischr. Förstem. 1, 28.

die Schrift selbst recht klar und fest wider alle menschliche Autorität und menschliche Schwärmerei sich stützen lernen. Bei ihm selbst indessen finden wir das Verhältniß dieser beiden Seiten im Prozesse des Glaubens nie näher erörtert und analysirt.

Dem entsprach dann seine Auffassung von der Stellung, welche in der Schrift die einzelnen Bücher vermöge ihres Inhaltes neben einander und als Glieder Eines Ganzen einehmen, — von der Bedeutung, welche hiernach jedem zukommen soll. Eben jener Mittelpunkt, Christus, ist es, um die Beziehung auf welchen es auch hier überall sich handelt. Auf ihn, — auf den Segen, der schon dem Abraham, auf den Ueberwinder der Schlange, der schon dem Adam angekündigt war, geht die ganze Schrift Alten und Neuen Testamentes mit ihren Geboten und Zusagen, ihren Gottesthaten und Gottessprüchen. Er ist „der Punkt im Zirkel, da der ganze Zirkel ausgezogen ist und auf ihn siehet;“ er der dominus et rex scripturae. *) An der Beziehung zu ihm also hängt jene Stellung und Bedeutung.

Und indem hiedurch der innere Werth der einzelnen Schriften für den Glauben bedingt ist, fällt eben hierauf nun das Hauptgewicht in Luthers Urtheil darüber, ob wirklich ein Buch Anspruch auf kanonische Geltung habe. Hieher gehört sein Ausspruch: das ist der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht; — was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich St. Petrus oder Paulus lehrete; wiederum, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas u. s. w. thäte.“ **) Natürlich meint hier Luther nicht, daß jedes Buch, das Christum predige und vermöge dessen apostolischen Inhalt habe, darum den Schriften der Apostel selbst an die Seite zu stellen sei. Er will hier nicht die Geltung aufheben, welche er der Bibel und ihrem Zeugniß von Christus über allen andern meschlichen Darstellungen der Heilswahrheit zuweist. Das kann er nicht meinen, auch wenn er einmal Melanchthons Loci „libellum non solum immortalitate sed canone quoque ecclesiastico dignum“ nennt. ***) Hegt er doch im Gegentheil wegen der menschlichen Bücher, auch wenn sie Christum getreu lehren,

*) E. A. 47, 242 ff. 34, 17 ff. 46, 348. Comm. ad Gal. 1, 388 f.
) 63, 157; dazu 63, 114 f. 51, 337 (wo Luther besonders das Zeugniß von Christi Tod und Auferstehung fordert). *) Jen. 3, 166, vgl. Vorr. z. d. lat. Werken. Jen. 1. Tischr. 2, 439.

und so namentlich auch wegen seiner eigenen die Furcht, sie möchten die Leser abziehen von der Lektüre der Einen Schrift, quae sola omnis sapientiae fons est.*) Nur ein Ansehen, das eben auf dem Zusammenhang mit dieser Quelle ruhte, hat er Büchern der erwähnten Art beilegen wollen. Wohl aber ist ihm umgekehrt ein Mangel an jenem Zeugniß von Christo, das auch Christen der nachapostolischen Zeit treiben können und sollen, Beweis gegen den Anspruch eines Buches auf Apostolizität und kanonische Geltung. Besonders in seinen Aeußerungen über den Jakobusbrief sehen wir ihn diesen Grundsatz bethätigen. Ueber den Geist des Briefes im Allgemeinen hörten wir ihn schon oben urtheilen. Gerade mit spezieller Beziehung auf dieses Buch stellt er dann 1522 den so eben angeführten Satz auf; Jakobus, sagt er, lehre Nichts von Christo, obgleich er ihn etliche Male nenne, und treibe statt dessen, im Widerspruch besonders gegen Paulus, nur zum Gesetz und den Gesetzeswerken. Er nennt ihn eine recht stroherne Epistel im Vergleich mit den Büchern des Johannes, Paulus, Petrus. Und nicht etwa bloß in früheren Jahren wagte er solche Urtheile. Er erklärt noch in demjenigen Stück der Kirchenpostille, das 1543 zum ersten Mal erschien: der Brief sei nicht von einem Apostel verfaßt, den andern Aposteln weit nicht zu gleichen, der reinen Lehre nicht ganz gemäß. Ja im lateinischen Commentar zur Genesis erlaubt er sich gegen die Folgerungen des Briefes in Betreff der Rechtfertigungslehre die Aeußerung: male concludit Jacobus, — Jacobus delirat.**)

Dieses innere Kriterium also haben wir, und zwar als das gewichtigste, neben den Stand der alten äußeren Bezeugung zu setzen, welche Luther für einzelne Schriften ungenügend fand. — Endlich hat er auch auf Merkmale des Inhaltes von nicht dogmatischem Character sein Augenmerk gerichtet: für den Jakobusbrief weise die Benützung petrinischer und paulinischer epistolischer Aussprüche auf späteren Ursprung; der Verfasser des Judasbriefes habe den 2. Petribrief ausgezogen, rede auch von dem Apostel wie ein später lebender Jünger; ebenso rede auch der Verfasser des Hebräerbriefes, Hebr. 2, 3.***)

---

*) Op. exeg. 4, 328. vgl. unten S. 276 f. **) oben B. 1, 279. 360. E. A. 63, 156 f. (i. J. 1522). 115 (1522). 51, 337 (1523). 8, 267 (vgl. 167 Anm. und E. A. 7 Vorr. S. XII). Op. exeg. 5, 227. ***) E. A. 63, 157 (Luther meint hier, „Jakobus" sollte der Zebedaide sein). 158. 52, 272—3. 63, 154.

Jenes dogmatische Urtheil war nur möglich eben vermöge der Art, wie überhaupt sein Glaube an die Schrift und ihren Inhalt sich gestaltet hatte. Auf die oben bezeichnete Weise war ihm der Mittelpunkt, das Wort von Christo, gewiß geworden. Hiemit ist ihm gewiß, welches die „rechtschaffenen, edelsten Bücher“ *) sind. Nach ihnen müssen die andern sich richten lassen.

Diesen Prinzipien folgt Luther bei allen seinen Aussagen über die einzelnen Bestandtheile der Schrift.

Die gemeinsame Beziehung auf jenen Mittelpunkt ist es, vermöge deren das Alte Testament und das Neue Ein Ganzes bilden. Auf jenes verweisen uns Christus selbst und seine Apostel mit allem Fleiß, um darauf dieses zu gründen. Und jenes zielt mit seinem ganzen Inhalt eben auf die Offenbarung des neutestamentlichen Heiles. Jenes ist Gesetzbuch: aber eben durchs Gesetz soll ja die Menschheit fürs Evangelium zubereitet werden. Und neben dem Gesetz gehen schon dort, ja schon seit der Geschichte des Sündenfalles die evangelischen Verheißungen her. — Luther sieht namentlich in Mose wesentlich den Träger und Vertreter der Gesetzesoffenbarung, bezeichnet auch als „des Alten Testaments eigentliche Hauptlehre,“ daß es Gesetz lehre und Sünde anzeige. Hauptlehre jedoch ist ihm diß dort nur insofern, als dort das Gesetz vorzugsweise getrieben wurde, während ihm das an sich „viel bessere Stück“ und „erste Stück“ schon dort, und namentlich auch schon in Mose, die Verheißung ist. Und so reichlich und vollständig findet er diese (vgl. Weiteres unten bei der Lehre vom Heil) schon im alten Bund ausgeführt, daß er sagen kann: im Alten Testament sei schon Alles verkündigt, was in Christo zukünftig geschehen und gepredigt werden sollte; kein Wort sei im Neuen Testament, das nicht hinter sich sehe ins Alte, darin es verkündigt sei. Hierin also besteht ihm der Hauptwerth des alttestamentlichen Gotteswortes. Der Gedanke an die Bedeutsamkeit einer allmähligen geschichtlichen Entwicklung in der Offenbarung des Alten Bundes tritt bei ihm, obgleich derselbe nicht fehlt, doch sehr zurück gegen das Bestreben, die Heilswahrheit dort überall schon in möglichster Bestimmtheit nachzuweisen. — In der Beziehung auf das geoffenbarte Wort mit seinen Geboten und Verheißungen liegt dann auch die Bedeutung der Geschichten, welche das von Gott uns gegebene Buch der alttestamentlichen Schrift uns erzählt. Gottes Gnade

*) 51, 237.

und Gericht wird uns da in Exempeln dargelegt; namentlich sehen wir den ewigen Heilswillen, der dann ganz in Christus offenbar wurde und an uns allen sich vollziehen will, schon in Gottes Thun mit seinen alttestamentlichen Heiligen. Eine solche Betrachtung vom Gang der alttestamentlichen Geschichte im Ganzen und Großen, wie sie mit Recht in der neueren Theologie gefordert wird, dürfen wir auch hier bei Luther nicht erwarten; die Geschichten werden vielmehr vereinzelt zu Exempeln genommen. Ihren Werth aber haben sie eben als wirkliche Geschichten; man darf ihn nicht erst in einem allegorischen Sinn derselben suchen. *)

Alles diß gilt, wie bemerkt, namentlich auch schon von den Büchern Mose. Und zwar stehen diese allen andern Schriften auch ihrer inneren Bedeutung nach voran: wie man Homer den Vater aller Dichter genannt hat, so ist in Wahrheit Mose der Quell und Vater aller Propheten und heiligen Bücher; er selbst war der höchste Mann und Prophet vor Christi Geburt, ja von der Welt Anfang her gewesen, dem Gott seine Gebote und Verheißung von Christo gegeben hat; aus ihm habens alle Propheten; ja auch das Neue Testament ist „aus Mose geflossen und getroffen wie der Regen aus der Wolke und der Thau vom Himmel" (5 Mos. 32, 2—4). **) — Von Moses Gesetzespredigt sagt nun zwar Luther: sie habe nur einen „geringeren Befehl"; Mose habe das Gesetz von den Engeln empfangen, Gott rede nicht selbst darin; wenn wir Mosen zu guten Werken treiben hören, so hören wir ihn gleich als einen, der eines Fürsten Befehl ausrichtet, aber das sei nicht Gott selbst hören; denn wenn Gott selbst mit den Menschen rede, so können sie nichts Anderes hören, denn eitel Gnade, Barmherzigkeit und alles Gutes, wie er denn von Natur gnädig, gütig, freundlich sei; so rede jetzt Gott, wie er von Natur geartet sei, mit uns nicht durch einen Knecht oder Engel, sondern selber durch seinen Sohn und den heil. Geist; hier höre man eine väterliche Stimme, da eitel grundlose, unaussprechliche Liebe und Gnade sei. Aber diß bezieht sich auf den inhaltlichen Charakter des Gesetzeswortes, sofern Gott nach seiner eigentlichen Natur darin noch nicht sich kund gibt, und auf die Vermittlung durchs menschliche

---

*) E. A. 63, 7 ff. Br. 2, 650 (Viele waren damals geneigt geworden, das Alte Testament zu verachten). E. A. 47, 267 ff. 4, 196. 29, 157 f. 10, 163 f. Op. exeg. 22, 13. **) Br. 2, 650. E. A. 63, 22. 377. 47, 268. 52, 290.

Werkzeug, sofern sie mit jenem Charakter zusammenhängt. Und es besteht damit recht wohl zusammen, daß das Gesetz durch Mosen und die Engel und mit eben jenem Charakter, in welchem die Natur Gottes noch nicht sich darstellt, dennoch, wie Luther sonst überall lehrt, seinen Ursprung hat in der Anordnung und Eingebung Gottes selbst, der eben hier nur erst in dieser beschränkten Weise sich offenbaren wollte; zum Charakter der durch Mose von Gott veranstalteten Gesetzesoffenbarung gehört dann auch, daß das Gesetz keinem Hörer den Geist bringen kann, obgleich Mose für sich den Geist schon hatte und im Lichte des Geistes auch vom Gesetz zeugte. Ja auch so weit das Gesetz lediglich für die Juden gelten sollte, hat nach Luther Gott selbst es durch Mose gegeben. Gott hat es zur besonderen Zucht für dieses Volk und mit besonderer Rücksicht auf dessen innere Zustände so verordnet und zugleich in die äußeren Satzungen auch Hindeutungen auf Christus eingeschlossen, bis daß er selbst in Christo kommen werde. So sagt Luther trotz dem, daß Gott dort im angegebenen Sinne noch nicht selbst geredet, doch auch wieder ohne Weiteres vom Dekalog: Mose, der höchste Prediger, habe ihn von Gott selbst empfangen, der dadurch bezeugt habe, daß diß sein ewiger Wille sei; und auch von den „forensibus et judicialibus legis Mosaicae, quae nos non ligant“: tamen est jus scriptum et promulgatum divinitus; aber — „darauf soll ich Achtung haben, wenn Gott Etwas redet, ob dasselbe mich betreffe.“ *) — Man beachte, wie diese Auffassung der Gesetzesoffenbarung sich unterscheidet von jenen Aeußerungen der ältesten lutherischen Psalmenauslegung, wo das Gesetz Mose als Menschengesetz dem Gesetz des Herrn gegenübergestellt zu sein schien (oben B. 1, 89).

Wie hoch Luther die mosaische Schrift hielt, sehen wir vorzüglich in seiner Erklärung der Genesis. Da ist ihm auch in den Geschichtserzählungen kein Zug so geringfügig, daß er nicht eine von Gott gewollte Bedeutung für unsern Glauben und unser Leben darin nachweisen sollte. Denn man müsse, sagt er, immer im Auge haben, was er so oft einschärfe, daß der heil. Geist dieses Buches Urheber sei **).

Die großen Träger der alttestamentlichen Offenbarung nächst Mose sind nach Luther die Propheten. Wie im N. Test. so wird

*) E. A. 47, 357. 271. Br. 2, 650. E. A. 16, 233 ff. 1, 135. Op. exeg. 6, 14. E. A. 36, 46. vgl. oben S. 80 f. **) Op. exeg. 7, 313.

auch von Luther das alttestamentliche Wort kurzweg bezeichnet durch „Mose und die Propheten". An Mose schließen sie sich an mit dem Worte des Gesetzes und mit der evangelischen Botschaft. Jenes wollte Gott also durch sie auslegen lassen, daß sie es, gemäß dem ursprünglichen göttlichen Sinne, „nach der Liebe führen". Die Heilsbotschaft aber ist nun vollends bei den Propheten die Hauptsache: praesentem suum populum suspendunt in futurum Christum*). — Geschöpft haben die Propheten, wie wir schon hörten, eben aus Mose. Allein indem auch ihnen Mose hiezu dienen sollte, setzt doch Luther den eigenthümlichen Charakter und Werth ihres Wortes darein, daß es ihnen der heil. Geist unmittelbar in den Mund gelegt habe: der Prophet hat seinen Verstand ohne Mittel von Gott, hat keinen andern Meister denn Gott. Ueber das Verhältniß dieser beiden Seiten bei der Prophetie zu einander finden wir bei Luther keine genauere Ausführung. Er unterscheidet einmal: die Propheten, welche deshalb so heißen, weil sie das Wort ohne alle Mittel vom Herrn haben, haben das Gesetz wohl gehört, aber die Weisheit des Evangelii haben sie aus Offenbarung des heil. Geistes, sowie auch Paulus sich rühme, daß er das Evangelium von Christo selbst aus dem Himmel habe. Indessen weist Luther sonst nachdrücklich auch auf diejenigen evangelischen Offenbarungen hin, welche sie gleichfalls schon bei Mose, auch bei David, vorfanden. Doch nicht ihr menschliches Nachdenken über das hier Vorgefundene, sondern eine sich daran anschließende selbständige höhere Eingebung ist also der wesentliche Quell ihrer neuen, eigenthümlichen Zeugnisse von Christo.**) — Unter diesen Zeugnissen ist das höchste, reichste, genaueste für Luther das in Jesai. 53: fast die ganze Schrift, auch Neuen Testaments (außer Paulus), habe keine Stelle, welche dieser gleichkäme. Die besonderen Weissagungen von Christus und namentlich seinem Sterben, welche Luther bei Daniel fand, waren ohne Zweifel der Grund, wenn Luther neben Jesaias diesen den vortrefflichsten unter den Propheten nannte.***)

Alle Hochschätzung vor den Propheten aber hält nun Luther doch nicht ab, über einzelne Bestandtheile ihrer Reden auch anders zu urtheilen. Jene bezieht sich auf ihr Zeugniß von Christo. In diesem, wornach alle Schrift zu beurtheilen ist, stehen sie wirklich so hoch.

---

*) E. A. 42, 130. 14, 130. Op. exeg. 22, 12. **) E. A. 35, 134. 45, 59. ***) Op. exeg. 23, 441. E. A. 3, 266. Tischr. 4, 404.

Allein sie bringen auch Weissagungen von andern zukünftigen Dingen. Und solche Prophezeiung, sagt Luther offen in der Kirchenpostille, ist fast der geringsten Gaben eine, ja kommt zuweilen auch vom Teufel; sie ist im Neuen Testament eine unnöthige Weissagung, bessert auch den Glauben nicht; so haben denn die Propheten Alten Testaments ihre Namen allermeist darum, daß sie von Christo weissagten und das Volk durch Auslegung göttlichen Wortes im Glauben recht führten, „vielmehr denn darum, daß sie zuweilen von den Königen und weltlichen Läufen Etwas verkündigten, welches sie auch selbst übeten und oft auch fehleten; aber jenes übeten sie täglich und fehleten nicht." — Ueber die menschliche und auch menschlich schwache eigene Geistesthätigkeit der Propheten erhalten wir noch eine offene, unbefangene Aeußerung Luthers aus seinen letzten Jahren (1543). Er erinnert an den Befehl Gottes, daß wir immerdar in der Schrift forschen sollen. Auf diese Weise, sagt er, haben ohne Zweifel die Propheten in Mose und die letzten Propheten in den ersten studirt und ihre guten Gedanken, vom heil. Geist eingegeben, in ein Buch aufgeschrieben; denn es seien nicht solche Leute gewesen, wie die Geister und Rotten, die Mosen unter die Bank gesteckt und eigen Gedicht erdichtet haben. Und er fährt fort: „ob aber denselben guten treuen Lehrern und Forschern der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz, und nicht eitel Silber, Gold und Edelstein bauten, so bleibt doch der Grund da" u. s. w. Bei diesem letzten Satze hat Luther überhaupt Alle im Auge, welche auf Grund der Schrift lehrten; allein man kann nach dem Zusammenhang mit dem Vorangehenden nicht anders als denselben namentlich auch auf jene Propheten beziehen. *)

Für die schriftliche Sammlung der prophetischen Reden endlich läßt Luther unbedenklich auch eine Thätigkeit anderer, uns nicht mehr bekannter Personen zu, und zwar eine Thätigkeit, die gerade durch ihre Mangelhaftigkeit, nämlich durch Mangel an Ordnung, sich bemerklich mache. Einen solchen findet Luther in der Reihenfolge der Stücke bei Jesaia und Jeremia; er vermuthet darnach, besonders beim letzteren, daß die Bestandtheile nicht vom Propheten selbst so gestellt worden seien, sondern „seien stücklich aus seiner Rede gefaßt und aufs Buch verzeichnet." Aehnlich scheint ihm bei Hosea, als sei dessen Weissagung nicht voll und ganz geschrieben, sondern etliche

---

*) E. A. 8, 23. 63, 279.

Stücke und Sprüche aus seinen Predigten gefaßt und in ein Buch zusammengebracht.*)

Mit Mose und den Propheten bilden zusammen die Psalmen für Luther den weitaus wichtigsten Theil des alten Testamentes. Mit den Propheten selbst haben wir sie zusammenzufassen hinsichtlich der Weissagungen von Christo und der christlichen Gemeinde, welchen Luther auch später immer mit Vorliebe in ihnen nachgeht. David ist ihm wesentlich Prophet: ganz besonders bewundert er die prophetische Erleuchtung desselben bei der Weissagung des 110. Psalms, darin er es schier auch den Propheten selbst zuvorthue.**) Er meint jedoch nun keineswegs mehr so, wie in seiner ersten Psalmenauslegung, überall möglichst unmittelbar auf die Beziehung des Inhaltes auf Christum hin losgehen zu müssen. Vielmehr stellt sich uns bei ihm als die Bedeutung der Psalmen im Allgemeinen das dar, daß wir darin zugleich finden, was gemäß den Worten und eigenen Zuständen der heiligen Sänger, besonders Davids, die Heiligen alle thun und erfahren und was Christus, das Haupt aller Heiligen, gethan und erlitten hat. Besonders auch in den Anfechtungen der Frommen sieht er gern Vorbild auf den Heiland; und auch wo er auf des Heilands Leiden direkt hingedeutet sieht, kommt er dann von da aus wieder auf die Zustände derjenigen, welche Christo zugehören. Christi Sterben und Auferstehen findet er im Psalter so klärlich verheißen, Christi Reich und der ganzen Christenheit Stand und Wesen so vorgebildet, daß der Psalter wohl eine kleine Biblia heißen könnte. Und was die Heiligen betrifft, so preist er, wie man darin nicht allein ihre Werke vernehme, sondern auch die Worte, die sie mit Gott geredet haben und noch reden, ja wie darin auch ihr Herz und der gründliche Schatz ihrer Seelen sich uns vorlege. Hinsichtlich der Gebete der Heiligen stellt er den Psalter mit dem Vaterunser zusammen: beide habe uns Gott zu beten gelehret und gegeben.***)

Die überlieferten Ueberschriften der Psalmen pflegt Luther einfach als richtig aufzunehmen. Indessen begründet er doch mitunter den Ursprung vom genannten Verfasser auch mit selbständigem Urtheil durch den Charakter des Inhaltes und der Sprache. Und bei Psalm 127 hören wir ihn die überlieferte Urheberschaft des Salomo,

---

*) E. A. 63, 57. 61. 74 (1528 u. 1532). **) E. A. 40, 40.
***) E. A. 63, 27 ff. 34.

während ihm für sie gerade auch der Inhalt spricht, doch nur als „sane verisimile“ bezeichnen. *)

Neben den genannten Büchern, den Hauptschriften des Alten Bundes, hat Luther den dreien, welche Salomos Namen tragen, eine andere, eigenthümliche Bedeutung zuerkannt. Wir können dieselbe kurz so ausdrücken: im Allgemeinen handeln alle drei von dem sittlichen Leben, das man vor Gott und Welt führen soll, nicht von dem Hauptartikel, von Christus und der Rechtfertigung durch ihn. Aber sie thun es so, daß sie dieses ganze Weltleben mit unserem Wirken darin zurückbeziehen auf Gott, der in Allem waltet und auf den Glauben an ihn. — Und zwar richtet sich nun das erste Buch, das der Sprichwörter, mit seinen Ermahnungen größtentheils auf das Leben der Einzelnen im Allgemeinen, für sich und im Hausstand. Es ist insofern ein liber oeconomicus. Salomo will darin besonders die Jugend lehren und ziehen. Er zeucht dazu immer Gottes Gebot und Werk an, wie denn Gottes Gebot und Werk aller Sprichwörter Ursprung ist und die Sprichwörter aller Zungen vermöge dieser ihrer Begründung auf Gottes Werk (selbst auch wenn Gottes Wort nicht dabei ist) wahr und gewiß sind. — Den Inhalt des „Predigers“ bestimmt Luther zunächst dahin: wie wir nach den Sprichwörtern wider den tollen Kitzel und Fürwitz Gehorsam lernen sollen, so sollen wir aus ihm unter des Lebens Unlust und Anfechtung die Vergeblichkeit alles menschlichen Vornehmens lernen, damit wir Gott allein Alles anheimstellen; des Buches Inhalt sei kurz: Matth. 6, 34. Später gibt Luther der Schrift mit diesen ihren Mahnungen spezielle Beziehung auf die Hausväter und Obrigkeiten, endlich eine ganz spezielle auf die letzteren: sie könne politica vel oeconomica Salomonis heißen, sie sei liber politicus; so nämlich nicht etwa in dem Sinn, als ob sie Gesetze fürs Regiment aufstellte, was vielmehr Sache der menschlichen Vernunft sei, — wohl aber insofern, als sie die Regenten der Reiche (und der einzelnen Familien) anweise, in ihrem Amte Gott zu fürchten und unter den Lasten und Bedrängnissen des Amtes kräftig und tapfer auszuhalten. — Luther sagt dann überhaupt von Salomo, dieser sei im Unterschied von David, welcher von Christus, seinem Erben, und von der Rechtfertigung zu zeugen hatte, eigens berufen gewesen zum doctor politicus in dem bezeichneten Sinne. — Und dahin deutet er denn auch das Hohe Lied. Hier

*) Op. exeg. 19, 271. 20, 48.

nämlich besinge Salomo, wie da, wo Gehorsam oder gut Regiment sei, Gott wohne und mit seinem Wort, dem Kusse seines Mundes, seine liebe Braut küsse und herze. Salomo habe dabei sein eigen Reich im Auge, das er durch Gottes Güte im schönsten Frieden verwaltet habe. Das Bild, welches hier statt habe, sei ähnlich dem des Theuerdank, welcher dem Maximilian dessen Braut Ehrenreich zuführe. — Die Abfassung des Predigers übrigens schreibt Luther nicht unmittelbar dem Salomo zu: sondern was der König in einer Versammlung oder über Tisch vor etlichen großen Männern nach vielem und langem Nachdenken über die menschlichen Dinge gesprochen, das werde von den Andern ausgezogen und gesammelt worden sein. Auch vom Hohen Liede bemerkt er, es sehe aus als ein gestückt Buch, von Andern aus Salomos Munde genommen.*)

Jenen Psalmen, wo die Herzen der angefochtenen Heiligen und die dunkeln Wege Gottes mit ihnen sich uns aufthun, steht für Luther das **Buch Hiob** nach der Bedeutung seines Inhaltes zur Seite. Hiob ist ihm namentlich ein Beispiel derjenigen höchsten Anfechtung, welche hernach Christus bestehen sollte, — des von Gott Verlassenseins, des Gefühles göttlichen Zornes und der Hölle. Daran jedoch, daß der Inhalt der Schrift reine Geschichte sei, ist ihm hiebei nicht gelegen. Er sagt in der Kirchenpostille, und zwar in dem erst später beigefügten Theile: dessen, was der Teufel wider uns vermöge, zeige uns das Buch Hiob ein gut Exempel, als in einem **feinen Gedicht**, von einem **Poeten** gemacht, wie der Satan vor Gott komme u. s. w. Bestimmter war, wie die Tischreden bezeugen, seine Ansicht diese: „Hiobs Buch sei eine Historie und darnach in ein Gedicht gebracht, das Einem widerfahren sei, doch nicht mit solchen Worten, wie es beschrieben ist." **)

Die Bedeutung der **historischen Bücher** des Alten Testamentes haben wir bei Luther in dem Werthe zu suchen, welchen er, wie schon gezeigt worden ist, den alttestamentlichen Geschichten überhaupt beilegte. Von jenen Büchern selber redet er übrigens auffallend wenig. Auch benützt er für diejenigen Exempel der Heiligen und des göttlichen Waltens, welche er selbst vorzuführen pflegt, jene verhält-

*) E. A. 63, 35—41. 91. 22, 209. Op. exeg. 20, 48. 21, 5 f. 12 f. 273 ff. 278. 284. In den Tischr. 4, 400 f. vermuthet Luther, der Prediger sei erst durch Sirach aus vielen Büchern, die er vielleicht in der ptolemäischen Bibliothek gefunden, zusammengezogen worden. **) E. A. 63, 25 ff. 39, 45 ff. 9, 366. Tischr. 3, 130. 4, 405.

nißmäßig ziemlich selten. Die Hauptexempel unter den Männern des Alten Bundes sind ihm Abraham mit den andern Patriarchen, besonders Jakob, Mose, David: jene nach dem Pentateuch, David nach den Büchern Samuels, vornehmlich jedoch nach den Psalmen. — Die Bücher der Könige bezeichnet er in den Tischreden als der Juden Kalender, darin die Könige ordentlich beschrieben seien, und stellt sie in Hinsicht auf Glaubwürdigkeit über die Chronik.*) — Immer aber behalten für ihn die Bücher insgesammt mit ihren bedeutungsvollen Erzählungen ihre Stelle im Kanon; er findet auch z. B. im Buch der Richter „treffliche Helden und Heilande"; verwerfende Aeußerungen, welche er über die apokryphischen Bücher Esrä thut, berühren das hebräische Esrabuch nicht. Nur über Esther fällt er ein anderes und zwar sehr entschiedenes Urtheil; er tadelt den Erasmus scharf, daß derselbe die kanonischen Bücher Proverbien und Hohes Lied vergleiche mit den zwei (apokryphischen) Büchern Esrä, Judith, Susanna, Esther, — indem er über dieses sagt: „quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus me judice, qui extra canonem habeatur."**) Finden wir dieses Urtheil gleich nur an Einer Stelle (in De servo arbitrio) ausgesprochen, so stimmt doch zu demselben ganz sein sonstiges völliges Schweigen über Esther; Grund gab ihm ohne Zweifel der Inhalt des Buches. Ueber das Buch Esrä (das hebräische) und Nehemiä thut Luther einmal beiläufig die kurze Aeußerung: mirum modum Estherissat et Mardochissat.***)

Die allgemeine Sonderung der Apokryphen von den Schriften des hebräischen Kanons ergab sich für Luther zugleich aus jenem Prinzip, aus welchem er schon früh †) das 2. Makkab.buch abgewiesen hat, und aus seinem Urtheil über ihren innern Charakter. In seiner deutschen Bibel v. J. 1534 erschienen sie dann wie ein Anhang zum A. T., mit der Ueberschrift: „das sind Bücher, so der heil. Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind." Daß er sie dennoch aus den Bibelausgaben nicht ausgestoßen haben wollte, erklärt sich uns einestheils aus dem Guten, was er doch auch in ihnen fand; anderntheils aber müssen wir dafür auf den Stufenunterschied zurückverweisen, welcher für ihn so unverkennbar auch innerhalb der kanonischen Bücher statthatte: wie weit, müssen

*) Tischr. 4, 405. **) Jen. 3, 388. ***) Jen. 4, 726b (v. J. 1541). †) oben B. 1, 275.

wir fragen, war nun diesem gemäß zwischen den dort am tiefsten stehenden Schriften und zwischen den besten unter den Apokryphen noch scharfe Scheidung in Hinsicht auf das eine der in Betracht kommenden Hauptmomente, nämlich in Hinsicht auf Werth und Bedeutung des Inhaltes möglich?

Große Unterschiede nämlich macht nun Luther auch unter den Apokryphen. Vom 1. Makk.buch sagt er, es halte mit Reden und Worten fast eine gleiche Weise mit den andern Büchern der heil. Schrift und wäre nicht unwürdig darunter gerechnet zu werden, weil es sehr nöthig und nützlich sei fürs Verständniß des Propheten Daniel; den geschichtlichen Inhalt desselben lehrt er ebenso wie den der andern Geschichtsbücher in praktisch religiöser Weise auffassen. Unter den Lehrschriften erinnert die Charakteristik, welche er von Sirach gibt, ganz an die der salomonischen Schriften, besonders der Proverbien: derselbe befleißige sich, einen Bürger oder Hausvater gottesfürchtig, fromm und klug zu machen im rechten Verhalten gegen Gott, Gottes Wort, Eltern, Weib, Kinder, Güter, Nachbarn und Jedermann; in den Tischreden freilich vermißt er an ihm, daß er kein Prophet sei, von Christo Nichts lehre und wisse; auf die innere Verwandtschaft mit den salomonischen Schriften, zunächst dem Predigerbuche, weist auch die Vermuthung der Tischreden, daß dieses selber von Sirach möchte zusammengestellt worden sein (vgl. oben S. 265 Anm.). — Viel Gutes und Lesenswerthes findet Luther auch im Buch der Weisheit, doch judenzet es ihm stark, möchte ein Werk des Philo sein, ist in der römischen Kirche überschätzt worden. Der Inhalt des Buches Judith erweist sich ihm durch Vergleichung mit den kanonischen Geschichtsbüchern als nicht historisch, sondern als allegorische Dichtung; aber er achtet es für ein geistlich schön Gedicht eines heiligen geistreichen Mannes, — die Allegorie für ähnlich der des Hohen Liedes; wäre es historisch, so würde es, wie er sagt, billig in der Bibel stehen. — Freundlich lauten auch Luthers Bemerkungen über die dem hebräischen Text nicht zugehörigen Stücke von Esther und Daniel, — auffallend freundlich, wenn man sein Urtheil über das hebräische Estherbuch vergleicht, — und dennoch nicht unerklärlich, wenn man die religiöse Erhebung im Gebete zu Gott berücksichtigt, welche in jenen nicht wie in diesem fehlt. Die Erzählungen von Susanna, Bel, Habakuk schienen ihm wieder Gedichte zu sein. — Ueber Tobias sagt Luther, von ihm gelte dasselbe, was von Judith; es sei ein Gedicht, und zwar eine feine

Komödie, während Judith eine Tragödie; in den Tischreden aber gibt er dem das Buch tadelnden J. Jonas zu, daß der Teufel freilich nicht so, wie dieses meine, sich verjagen lasse. Nur sehr wenig dagegen gilt Luthern das Büchlein des „guten Baruch." Gegen das zweite Makkabäerbuch urtheilt er, es sei auch seinem Inhalt nach mit Recht aus dem Kanon geworfen; er will es nur „so mit gehen lassen," indem es doch auch einzelne gute Stücke enthalte. — Gar nicht unter diese „zum Lesen nützlichen" Bücher hat er das sogenannte dritte und vierte Buch Esrä aufgenommen, die dann auch vom Tridentiner Conzil nicht als kanonisch anerkannt, doch in der kathoschen Kirche als Anhang zur Vulgata noch weiter verbreitet worden sind; das vierte scheint zu Luthers Zeit bei anabaptistischen Schwärmern um seiner Weissagungen willen beliebt gewesen zu sein.*) —

Als Mittelpunkt also mußte auch schon im Alttestamentlichen Worte Christus festgehalten werden; und auch dieses schon enthält höchste, wichtigste evangelische Zeugnisse von ihm. Allein über dem Alten steht nun das Neue Testament nicht bloß sofern es den gekommenen Christus verkündigt und ihn, den Heiland, lebendig Allen darbietet. Sondern während dort die evangelische Botschaft doch nur in einzelnen Verheißungen und Gnadensprüchen neben der vorwaltenden Gesetzespredigt herging, ist jetzt hier „Gnade und Friede durch Vergebung der Sünden in Christo" die recht eigentliche Lehre geworden, obgleich auch hier daneben noch Gesetze und Gebote gegeben werden. Und so tief auch dort einzelne Stücke, wie z. B. Jesai. 53, schon in das Wesen des Evangeliums blicken ließen, so geht doch hier erst überall das ganze, volle Licht auf; wenn gleich sogar schon alles Wesentliche dort vorlag, so wird es doch hier erst ins klare Licht gestellt. Das Alte Testament ist gleichsam ein Testamentsbrief Christi, welcher jetzt erst recht gelesen und überall verkündigt werden kann und soll. Man hat vom Neuen Testament aus zurückzugehen auf die Stellen des Alten, auf welche die neutestamentliche Rede sich gründet und bezieht: andererseits sind erst vom erschienenen Christus aus Mose und die Propheten auszulegen, für deren Wort er der Punkt im Zirkel ist.**)

---

*) E. A. 63, 104 f. 107 f. 101 f. 93 ff. 98 ff. 103. Tischr. 4, 402 ff. Op. exeg. 2, 302. In den Tischr. 4, 402 („das dritte Buch Esdrae werfe ich in die Elbe") steht bei Aurifaber und Walch fälschlich „Esther" statt „Esdrae."

**) E. A. 63, 9. 10, 164. 46, 348.

Und zwar ist Ein Evangelium Alles was die Apostel geschrieben haben; man sollte eigentlich nicht von „vier Evangelien“ reden. — „Evangelium“ ist ferner nach Luther eigentlich eine lebendige, öffentliche, in alle Welt erschallende Predigt, — nicht sowohl ein in Büchern und Buchstaben stehendes, als vielmehr ein mündliches Wort; daher hat auch Christus selbst nicht geschrieben; daß man hat müssen Bücher schreiben, ist schon ein großer Abbruch und ein Gebrechen des Geistes. Wir sehen, ein Gebanntsein im Buchstaben entspricht nach Luther nicht dem freien, geistlichen Charakter und Walten des in sich lebendigen, lebendig wirkenden Heilswortes; daß das alttestamentliche Wort von Christo in Schrift verfaßt war, hängt nach ihm damit zusammen, daß es „allein gedeutet hat auf den zukünftigen Christus“ und einem noch nicht erschlossenen Testamentsbrief gleichen sollte; jetzt, da Christus gekommen ist, soll er lebendig, öffentlich gepredigt werden. Allein es war, fügt er bei, doch Noth, daß Bücher geschrieben wurden. Denn als falsche Lehrer aufstunden, mußte man zuletzt auch zum Abfassen von Schrift greifen, um in diese die Schäflein zu führen, damit sie, auch wo ihre Hirten zu Wölfen würden, sich selbst weiden könnten. So hat Paulus geschrieben, was er zuvor, und ohne Zweifel viel reichlicher, gelehrt hatte. So haben die Apostel überhaupt das Neue Testament sicher und gewiß verwahren wollen wie in einer heiligen Lade. *)

Unter den neutestamentlichen Schriften aber unterscheidet Luther wieder gemäß ihrer Beziehung auf des Evangeliums Kern und Mittelpunkt. — Vorantreten mußten ihm gemäß seiner Auffassung der Heilswahrheit und gemäß seinem eigenen innern Entwicklungsgang die paulinischen Briefe. Sie zeugen ihm, wie vom Heiland an sich, so namentlich davon, daß eben nur in ihm durch den Glauben allein das Heil zu gewinnen sei. So hebt er namentlich hervor die an die Römer, Galater, Epheser, — meist speziell die beiden ersten, — unter diesen noch vorzüglich den an die Römer. Aus diesen beiden soll man alle Fragen entscheiden und die anderweitigen dunkleren Stellen der Schrift auslegen. Das rechte Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium ist der Römerbrief. — Desgleichen rühmt indessen Luther das Johannesevangelium, an welches er den 1. Brief des Johannes gereiht haben will, wegen seines höchsten Zeugnisses vom Sohne Gottes, von Gott dem

*) 51, 326. 10, 16. 366 f. 52, 29. 22, 183.

Vater, welchem es Alles zuschreibe und mit welchem der Sohn Alles gemein habe, vom eigenen Unvermögen des Menschen und von Gottes Barmherzigkeit in Christo. Unter den vier Evangelien ist es ihm das einige zarte rechte Hauptevangelium. — Ausgezeichnet wird endlich neben den Schriften des Paulus und Johannes der erste Petribrief. — Niederer dagegen als jene stehen die Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas. Denn sie treiben nicht so wie jene den rechten hohen Artikel von der Gnade, die wir in Christo haben, und vom Glauben an ihn, sondern handeln mehr von Christi Wunderthaten und von des Glaubens Werken und Früchten. So bleibt Johannes für Luther unter den Evangelisten der höchste und vornehmste. Doch wird von ihm — später mehr als in früheren Aeußerungen — auch diejenige Bedeutung anerkannt, welche jenen mit ihrem Treiben der Werke zukomme: denn auch dieses Stück habe nicht sollen vergessen werden; ja in diesem seien sie besser denn Johannes, — nur daß die Werke allezeit in den Glauben gezogen werden und aus diesem gehen müssen. — Besonders gewürdigt wird von Luther auch die Apostelgeschichte wegen ihres Zeugnisses für das Hauptstück christlicher Lehre, die Rechtfertigung durch den Glauben; Luther sieht bei ihr als durchgängigen Zweck, daß sie lehre, wie der heilige Geist nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Hören des Evangeliums komme. *)

Die übrigen neutestamentlichen Schriften gehören nicht zu den sogenannten Homologumenen des Eusebius, auf dessen Angaben in Betreff der alten Bezeugung der Bücher Luther (vgl. oben S. 253) zurückgegangen ist. Dennoch gibt er keinen Zweifeln Raum gegen drei der sogenannten Antilegomenen, nämlich 2 und 3 Joh. und 2 Petri. In der deutschen Bibel ließ er sie neben dem ersten Brief des Johannes und dem ersten des Petrus stehen und an dieser Stelle dem Hebr. br., Jakob., Jud. und der Offenb. Joh. vorangehen. Und die vier letzten Bücher führt er in seinen Vorreden v. J. 1522 mit den Worten ein: „bisher haben wir die rechten gewissen Hauptbücher des Neuen Testaments gehabt; diese vier nachfolgenden aber haben vorzeiten ein ander Ansehen gehabt.“ Er deutet also mit Nichts an, daß er doch jene eigentlich nicht mit unter die Hauptbücher zähle, — daß er sie etwa nur deswegen an ihrer Stelle lasse, weil er sie von den

---

*) E. A. 63, 115. Br. 6, 424. E. A. 63, 119. 153. Br. 1, 224. E. A. 51, 326 f. 43, 81. 47, 372. 63, 116. Comm. ad Gal. 1, 296 ff.

ersten Briefen der beiden Apostel nicht sondern wolle. Auch hat er den 2. Petribrief ausgelegt, ohne von Unsicherheit der alten Zeugnisse über die Urheberschaft Etwas zu bemerken. Sein Verhalten aber erklärt sich ohne Zweifel so: der Gedanke an die Mängel der äußern Bezeugung wurde bei ihm ganz zurückgedrängt durch den innern Werth, welchen er den Briefen beilegte, während er zugleich in ihrem Inhalt keine solche Hindeutungen auf spätere, nichtapostolische Verfasser, wie im Hebräerbrief und Judasbriefe fand. In den zwei kleinen johanneischen Briefen sieht er Exempel der Liebe und des Glaubens und auch, wie im ersten Brief, einen rechten apostolischen Geist. Die zweite Epistel Petri rühmt er zwar nicht wie die erste unter den edelsten Büchern, gebraucht sie auch weit weniger als diese; sie hat ihm aber denselben echt evangelischen Zweck, welchen auch er selbst bei seiner Lehre immer verfolgt habe: sie wehre nach zwei Seiten, — daß man nicht den Werken die dem Glauben zukommende Kraft beilege, fromm und angenehm vor Gott zu machen, und daß Niemand meine, der Glaube möge ohne gute Werke sein. Von Einer Stelle des Briefes, nämlich von Kap. 3, 15. 16, bemerkt er zwar, daß man, weil ihr zufolge der Brief lang nach den paulinischen geschrieben sei, daraus eine Abfassung nicht durch Petrus folgern könnte; er selbst behauptet aber doch diese Folgerung nicht. Und auch von einem Lehrworte des Briefes meint er, es könnte gegen den apostolischen Ursprung Bedenken erwecken, nämlich von dem Ausspruch: der Herr wolle nicht, daß Jemand verloren werde u. s. w. (3, 9); er selbst sagt, Petrus gehe darin ein wenig herunter unter den apostolischen Geist. Sein Bedenken (er spricht es aus 1524) geht nämlich hervor aus seiner, besonders gegen Erasmus entwickelten Lehre von Gottes Gnade und Gnadenrathschluß, wogegen die Papisten nach jener Stelle wie nach 1 Tim. 2, 4 behaupteten, es liege also doch nicht an Gott, sondern an uns, Gottes Willen zu folgen (vgl. E. A. 51, 317). Aber dennoch glaubt er, daß die Epistel nichts desto minder des Apostels sei, der hier, wo er nicht vom Glauben, sondern von der Liebe schreibe, nach der Liebe Art gegen die Nächsten, die Leser, sich herunterlasse. — Daß Luther dann nach den äußeren Zeugnissen für die die Urheberschaft der drei Briefe, nämlich für ihre menschlichen Verfasser, nicht weiter frägt, ist gerade wieder bezeichnend für den Charakter seiner Kritik gegenüber vom Kanon. *)

*) E. A. 63, 154. 52, 213 ff. 51, 327. 63, 115. 152. 52, 271.

Die vier übrigen Bücher also rechnet Luther nach jenen Vorreden nicht mehr zu den rechten Hauptbüchern. Und so sehr hielt er es für seine Pflicht, auf den Unterschied, welcher hier statt habe, alle Leser der Schrift aufmerksam zu machen, daß er auch die äußere Reihenfolge der einzelnen Bücher, welche in der Kirche allgemein und herrschend geworden war, für die deutsche Bibel änderte: er stellte den Hebräer- und Jakobusbrief zurück. Wie offen er sich über den Jakobusbrief auch in den Predigten aussprach, haben wir schon oben gesehen. In Betreff des Hebräerbriefes bemerken wir, daß sein Urtheil über den Verfasser anfangs doch noch nicht sicher gewesen zu sein scheint. Während er auch schon in einer Weihnachtspredigt der Kirchenpostille die Meinung von nichtpaulinischem Ursprung desselben für glaubwürdig achtet und erwähnt, daß Etliche ihn dem Lukas, Etliche dem Apollos beilegen, citirt er in einer andern der Weihnachtspredigten und in einer Schrift v. J. 1523 den Brief ohne ein Beifügen als Epistel Pauli. Im Verlauf der Zeit aber wird er nicht etwa rückhaltender, sondern bestimmter in seinem Urtheil. Er sagt 1537 in einer Predigt geradezu von Apollo: „die Epistel Hebräorum ist freilich sein;" später: auctor epistolae, quisquis est, sive Paulus, sive, ut ego arbitror, Apollo. Bei Citaten pflegt er dann nur zu reden vom „auctor epistolae" oder vom „Meister der Schrift." *)

Während aber für seine Würdigung der vier Bücher neben der alten Bezeugung über ihre Verfasser theils die in ihnen vorhandenen äußerlich geschichtlichen Merkmale, theils der innere Charakter ihres Lehrzeugnisses in Betracht kommen, ist sein Urtheil über das letztgenannte, für ihn wichtigste Moment nun keineswegs bei allen dasselbe.

In dieser Hinsicht nämlich hat er den Hebräerbrief sehr bevorzugt. In der Vorrede d. J. 1522 macht er zwar gegen denselben den „harten Knoten" geltend, daß im 6. und 10. Kap. die Buße den Sünden nach der Taufe stracks verweigert werde, — desgleichen die Aussage über Esau 12, 17; das lautet ihm wie ein Widerspruch gegen die Evangelien und Paulus; er zweifelt, ob die Worte sich anders deuten lassen. Aber trotzdem erkennt er im Brief eine ausbündige, feine Epistel, die vom Priesterthum Christi, also vom Hauptartikel, meisterlich rede. Und später fährt er nicht bloß

*) E. A. 7, 181. 10, 174. 22, 133. 18, 38. Op. exeg. 11, 130. 1, 325. 3, 298. E. A. 11, 177.

fort, ihn um des willen aufs höchste zu loben; sondern er findet jetzt auch jene Stellen, wenn man nur den Text recht ansehe, zusammenstimmend mit der evangelischen Heilslehre.*) Hiernach blieb als Grund, den Brief den anderen neutestamentlichen Schriften nachzusetzen, für Luther nur das, daß derselbe in einem Theil der Kirche „vorzeiten ander Ansehen gehabt," und daß er nach inneren Merkmalen wie Hebr. 2, 3 erst von einem nachgekommenen Schüler der Apostel verfaßt worden sei.

Dagegen hat Luther beim Jakobusbrief sein ungünstiges Urtheil über den Inhalt, nämlich über die Rechtfertigungslehre desselben, wie schon oben gezeigt wurde, nicht geändert. Nach den Tischreden will er dem, der diese mit der Lehre des Paulus zusammenreimen könne, sein Baret aufsetzen und sich einen Narren schelten lassen.**) Daneben jedoch hält er auch schon in der Vorrede v. J. 1522 die Epistel deshalb für gut, weil sie gar keine Menschenlehre aufstelle und Gottes Gebot hart treibe. Er selbst kann und will sie, — wie er auch in den spätern Ausgaben der Vorrede, höchstens in etwas milderem Ton, erklärt, — unter die rechten biblischen Hauptbücher nicht setzen; er will jedoch Andern nicht wehren, sie zu setzen nach Belieben, weil doch sonst viele gute Sprüche drin seien. Den Widerspruch gegen Paulus erklärt er aus Schwäche von des Verfassers Verständniß, indem dieser Leuten, welche auf den Glauben ohne Werke sich verließen, habe wehren wollen, hiebei aber seiner Aufgabe nicht gewachsen gewesen sei.

Ueber die Epistel des Judas hatte Luther schon 1521 ausgesprochen: sie habe ihm vordem unnütz geschienen; jetzt erkenne er, daß sie, aus dem Petrusbrief genommen, gegen den Papst (die bevorstehenden widerchristlichen Eindringlinge) habe zeugen sollen. In der Vorrede v. J. 1522 begründet er weiter auf die schon oben (S. 257) angegebene Weise, daß sie nicht von einem Apostel stamme; desgleichen in seiner Auslegung derselben v. J. 1524; auch in der Kirchenpostille sagt er von ihr und der des Jakobus, sie seien „nicht der Apostel Schrift." Aber — offenbar eben um jenes Zeugnisses willen, das er aus ihr gegen die im Papismus vorliegenden Verderbnisse vorzuführen hatte, — hat er sie doch für so bedeutend gehalten, um sie noch eigens neben dem 2. Petribrief zu „predi-

*) E. A. 40, 139. 44, 126. Comm. ad Gal. 1, 287. Op. ex. 7, 70.
**) Tischr. 4, 399.

gen und auszulegen.“ Und hier macht er nun die Bedenken über Vers 9 und Vers 14. 15, um deren willen sie vor Zeiten von etlichen Vätern verworfen sei, nicht auch zu den seinigen. Bei der Frage über die Geltung des 9. Verses läßt er die Sache dahingestellt. Bei Vers 14. 15 beruft er sich gegen die Stärke des Argumentes, daß hier ein sonst in der Schrift nicht gelesener Spruch über Henoch stehe, darauf, daß auch die Namen Jannes und Jambres 2 Tim. 3, 8 sich sonst nicht in der Schrift finden; er sagt: „es sei wie ihm wolle, so lassen wirs hingehen;“ jedenfalls habe Gott von Anfang der Welt Etlichen sein Wort verkünden lassen, und so habe es auch Vater Henoch getrieben. Später, im Commentar zur Genesis, spricht er sich noch bestimmter für Judas aus: er wisse nicht, woher dieser den Spruch habe; wahrscheinlich sei derselbe im Gedächtniß der Menschen geblieben oder seien auch Traditionen von den Patriarchen aufgezeichnet gewesen. Als Verfasser des Briefes nennt er hier ohne Weiteres den „Apostel Judas.“ — Sicherlich dürfen wir in diesem günstigen Verhalten Luthers zum Judasbrief wieder einen Beweis dafür sehen, welches Uebergewicht in seiner Kritik biblischer Schriften auf den Werth des Inhaltes zu fallen pflegte. *)

Sehr ungünstig spricht sich Luther über die Offenbarung Johannis i. J. 1522 aus, und zwar wieder wegen des innern Charakters der Schrift, übrigens zugleich mit Hinweis darauf, daß auch viele Väter sie verworfen haben. Wir haben oben gehört, daß das Neue Testament seinem Wesen nach freie, offene Predigt von Christus sei. Im Zusammenhang hiemit sehen wir nun auch sein Urtheil über das apokalyptische Buch stehen: es gebühre dem apostolischen Amte, mit klaren dürren Worten, wie Petrus, Paulus und Jesus selbst im Evangelium gethan, von Christus zu reden und zu weissagen; dagegen handle dieses Buch — anders als auch die Propheten im Alten Testament, geschweige denn im Neuen thun — so gar durch und durch mit Geschichten und Bildern, daß er es vielmehr fast dem 4. Buch Esrä gleich achten müsse und nicht spüren könne, daß es vom heil. Geiste gestellt sei. Genug ist ihm überdiß auch schon das, daß nicht Christus in dem Buch gelehrt und erkannt werde. So vermag er es nicht für apostolisch oder prophetisch zu halten. Doch will er an sein Dünken Andere nicht binden; er sage, was er

*) Jen. 2, 390 b. E. A. 63, 158. 52, 272 f. 10, 166. 52, 277. 281. Op. exeg. 2, 96.

fühle; sein Geist könne sich in das Buch nicht schicken. — Im gleichen Jahr beruft er sich fürs Priesterthum der Christen auf Offenb. Joh. 20, 6 mit dem Beifügen: das Buch sei freilich „nicht solcher Art, daß es zum Streite diene," es sei „veterum calculo non plenae autoritatis in contentione." In einem Briefe v. J. 1523 heißt es liber obscurus et incertus. Die Predigt der Kirchenpostille auf 2 Epiph. bemerkt zu Röm. 12, 6 (woran dann auch jene Aeußerung über Reden alttestamentlicher Propheten — oben S. 262 — sich schließt): Paulus achte hier die Weissagung von zukünftigen Dingen nicht hoch, als da gewesen seien die des Lichtenbergers, des Abtes Joachim, dazu auch fast der ganzen Apokalypse; wie ungünstig diese Zusammenstellung für die Apokalypse ist, zeigt besonders auch Luthers Urtheil über den Lichtenberger E. A. 63, 250 ff. 257. — Indessen hatte Luther doch schon in seiner Antwort gegen Catharinus (s. oben B. 1, 175) die wirkliche Erfüllung von gar bedeutsamen Bildern der Apokalypse in der papistischen Theologie behauptet. Und später hat er noch mehr in ihre Weissagungen sich zu finden und dieselben, trotz aller Unsicherheit, doch fruchtbar zu machen gesucht. Anerkennend würdigt er nun das Gemälde, welches sie entwerfe vom ganzen Reiche Christi, wie es unter aller Anfechtung und allen Angriffen der Hölle im Besitze der göttlichen Verheißung bestehen bleibe. Das schönste Bild dünkt ihm das von der Jungfrau und dem Drachen. Er hat es besungen in seinem Liede „Sie ist mir lieb, die werthe Magd." Nicht mehr mit den Weissagungen eines Lichtenbergers, sondern mit denen, welche die lieben Apostel nach Christi Himmelfahrt im heil. Geiste geredet, stellt er dann die Apokalypse zusammen; auch ist jener Satz der Kirchenpostille bei der späteren Ausgabe weggefallen. Allein immer bleibt sie ihm doch ein Buch mit „dunkeln Worten und Bildern," ein „liber obscurior;" dabei sah er, wie sie deshalb sammt dem 4. Buch Esrä die Schwärmer anzog. Ganz zeigt sich uns die Stellung, welche er jetzt zu ihr einnahm, in der Vorrede, welche er später statt der v. J. 1522 ihr gab. Er erkennt einerseits an, daß solche Weissagung mit bloßen Bildern und Figuren ohne Wort oder Auslegung auch vom heil. Geist über heilige Leute komme, wie Petrus nach Joel von Gesichtern und Träumen rede Apost.-Gesch. 2, 17. Andererseits sagt er, sie könne, ehe sie gewisse Auslegung kriege, nicht zu ihrem Nutzen und Frucht kommen; so sei auch über die Apokalypse noch nichts gewisses aufgebracht; deshalb habe er sie bisher liegen lassen, sonderlich weil auch etliche Väter sie

nicht für apostolisch geachtet; bei diesem Zweifel wolle er für sich es auch lassen. Allein er will doch wieder nicht bloß Andern die Annahme der Echtheit nicht wehren, sondern er versucht nun auch seinerseits eine Auslegung auf die Geschichte der Kirche, auf alte Ketzereien, auf das römische Kaiserthum und Papstthum u. s. w. Darnach können wir doch, wie er sagt, das Buch uns nütze machen — zur Tröstung und Warnung. Diejenigen, welche an den Aergernissen der Christenheit sich stoßen, sollen es lesen und sie mit andern Augen als denen der Vernunft ansehen lernen. Man solle darin festhalten lernen den Artikel: „Ich glaube eine heilige christliche Kirche." — So weit hat sein Urtheil über das Buch sich geändert, — nicht jedoch die allgemeinen Prinzipien seiner Kritik. *) —

Diß die wichtigsten Aeußerungen Luthers über die heil. Schrift und ihre verschiedenen Bestandtheile. Wie aber, wenn noch bestimmter gefragt wird, in welchem Sinne sie nun nach all dem ein „vom heil. Geist der Kirche gegebenes Buch" heiße, oder was Luther näher unter der Thätigkeit dieses Geistes verstehe? Wir können hierauf mit keinerlei schärferen Ausführungen oder Bestimmungen Luthers über Wesen und Form der Inspiration antworten. Sehr wichtige Momente jedoch für die Gestaltung einer Inspirationslehre nach der Anschauung, welche Luthern eigen war, sind schon in dem bisher Vorgelegten enthalten.

Nur auf einem solchen Ursprung aus dem heil. Geist, welcher dem Schriftwort allein im Unterschied auch von den Produkten der frömmsten, heiligsten nachapostolischen Christen eigen ist, konnte jene ganze hohe Stellung ruhen, welche Luther der Schrift gegenüber von den besten andern Büchern zuweist, — nur darauf der Charakter ihres Inhaltes, vermöge dessen sie für alle Zeiten die Eine Quelle aller Wahrheit sein soll (vgl. oben S. 256 f). In Betreff des Alten Testamentes haben wir hier besonders wieder auf Mosen, auf die Propheten und auf die Psalmen zu blicken. Luther bekennt noch am Ende seines Lebens, in den Büchern Mose, die noch Niemand ausgelernt habe und deren Wort tiefer denn kein Abgrund sei, noch ein bloßer Alphabetarius zu sein; und Mose Schrift hat diesen Charakter, weil sie „scriptura spiritus sancti" weil der heil. Geist „libri autor" ist. Die Propheten

*) E. A. 63, 169 f. 8, 36. Jen. 2, 468. Br. 2, 415. E. A. 8, 22. Op. exeg. 20, 152. 156 f E. A. 56, 359 (vgl. Luthers geistl. Lieder von Ph. Wackernagel S. 164). E. A. 50, 85. Op. exeg. 2, 302. E. A. 63, 158 ff.

sind nach Luther mit ihrer Predigt von Christo „auch uns weit überlegen;“ und sie haben dieselbe, wie wir oben gehört, unmittelbar von Gott empfangen. Der Psalter enthält nicht bloß Zeugnisse von Christo, von welchen das Gleiche gilt; sondern auch für Alles, was ein andächtig Herz zu beten wünschen mag, finden sich in ihm die Worte so „eben und lieblich, daß alle Menschen nicht mögen so gute Weise, Worte und Andacht erdenken“; verglichen mit ihm und dem Vater Unser müssen uns unsere eigenen Gebetlein kalt, hart, schwach schmecken; — die Ursache muß wieder in einer besonderen Wirksamkeit des Geistes bei den Psalmisten gesucht werden. Den Aposteln endlich hat Christus selbst für ihre Predigt die Verheißung seines Geistes gegeben, der sie Alles lehren sollte; sie haben, wie Luther oftmals sagt, aus dem Alten Testamente geschöpft; aber auch was sie von da entnommen für ihr Zeugniß von Christo, haben sie darin ersehen durch die Offenbarung des Geistes. Er selbst, sagt Luther, wollte wohl aus Mose, dem Psalter und Jesaia mit Hilfe desselben Geistes ein so gutes Neues Testament machen als die Apostel eines geschrieben; aber weil wir eben den Geist so reich und gewaltig nicht haben, müssen wir von ihnen lernen und aus ihrem Brünnlein trinken. Die heil. Schrift überhaupt nennt Luther geradezu „des Geistes eigene Schrift,“ — im Gegensatz zu Schriften der Väter, aus welchen man nach Behauptung der Papisten erst den Sinn des Geistes verstehen müßte. *)

Allein wir dürfen doch solche Aussprüche Luthers nicht etwa so verstehen, als ob er demnach die heiligen Schriften ohne eine Vermittlung durch die menschliche Individualität und Geistesthätigkeit ihrer Verfasser und gleichmäßig ohne eine Unterscheidung zwischen verschiedenartigen Bestandtheilen der Bibel aus einer göttlichen Eingebung einziger Art hätte herleiten wollen.

Zuvörderst ist zu bemerken, daß bei Luther die Wirksamkeit des göttlichen Geistes bei Erzeugung des schriftlichen Wortes keineswegs Etwas voraus hat vor derjenigen, welche der Geist in der mündlichen Predigt seiner menschlichen Werkzeuge ausübte. Bei den neutestamentlichen Boten des Evangeliums müßten wir vielmehr in ihrem Zeugniß durch Schrift und Buchstaben eine zu niedrige Thätigkeit des Geistes sehen, wenn nicht doch auch dieses durchs Bedürfniß der Kirche erfordert worden wäre. **) Bei den Propheten bezieht Luther die Thätig-

---

*) E. A. 63, 378. Op. exeg. 1, 4. 7, 313. E. A. 18, 187. 63, 34. 12, 300 ff. 11, 248. 27, 244. **) vgl. oben S. 269.

keit des Geistes zunächst ganz auf ihr mündliches Wort; und er nimmt an, daß dieses schriftlich großentheils erst durch andere Personen zusammengestellt worden sei, über welche er von einer besonderen Geistesgabe Nichts sagt.

Daß der Geist nicht gleichmäßig stark und hoch in allen den Trägern des Wortes und heiligen Schriftsteller gewaltet habe, ist mit jenen Unterschieden im innern Werthe der Schriften nothwendig gegeben.

Auf die mitwirkende menschliche Geistesthätigkeit aber führt uns auch bei den höchsten Propheten und Aposteln jener Gebrauch, welchen sie von den ihnen schon vorliegenden heiligen, mosaischen und prophetischen Schriften gemacht, jenes Studium, welches sich besonders auch die Propheten haben angelegen sein lassen und in welchem sie uns ein Vorbild sein sollen. Es steht damit nicht im Widerspruch, daß doch, was sie hieraus schöpften, ihnen nur durch besonderes helles und reiches Licht des Geistes offenbar geworden ist. Ja Aehnliches gilt auch schon von dem ersten heiligen Schriftsteller, aus welchem Alle schöpften, von Mose. Gott ist es, der durch ihn das Gesetz und auch die äußerlichen Satzungen desselben aufgestellt hat. Aber zugleich erklärt Luther: man möge wohl sagen, daß Mose die zehen Gebote, die auch schon von Anfang in den Herzen der Menschen gebildet gewesen seien, von den Vätern genommen habe, wie ja diß Jesus auch von der Beschneidung sage Joh. 7, 21; er habe die judiziellen Ordnungen großentheils (pleraque) entnommen aus älteren Bräuchen; er möge Manches auch übertragen haben aus der Gewohnheit benachbarter Völker. *)

Noch weiter werden wir geführt schon durch den Charakter des so hoch gestellten Psalters, sofern in ihm das eigene Herz der Heiligen mit seinen Anfechtungen sich erschließt. Gerade das betont Luther, daß die inneren subjektiven Vorgänge, von welchen sie reden, und der Drang, in welchem sie zu Gott rufen und von Gott zeugen, demjenigen analog sind, was Gottes Heilige fort und fort erleben. Besondere Wirksamkeit des Geistes zeigt sich uns nur in der besonderen Brunst und Kraft ihres Wortes, darin Keiner mehr ihnen gleichkommt.

Bei den salomonischen Schriften fällt, so weit wir sehen, gar das Hauptgewicht auf das fromme, menschliche Nachdenken des im Glau-

---

*) E. A. 9, 253 f. Op. exeg. 4, 259 f.

den wandelnden, in Gottes allgemeinen Wegen viel erfahrenen Königes.

Wie verhält es sich vollends bei den Geschichtsbüchern des Alten Bundes? So weit Luthers Aussagen reichen, haben wir volles Recht zu der Frage, ob nicht ihre Verfasser durch den heil. Geist nur etwa angetrieben, in ihrer Anschauung von den großen göttlichen Thatsachen geleitet, in ihrer Würdigung und Gestaltung des Stoffes bestimmt worden, sonst aber ganz nach der Weise menschlicher Historiker zu Werke gegangen sind; ob nicht auch so, vermöge des geschichtlichen Inhalts und vermöge einer solchen Geisteseinwirkung auf dessen Darstellung, ihre Schriften zu dem Buche gehören, das „Gott, der heil. Geist, der Kirche gegeben hat". Das Buch Esther konnte er nach dem Urtheil, welches er über dasselbe gefällt hat, gar nur in sofern noch unter den kanonischen Büchern stehen lassen, als es doch die Geschichte des Gottesvolkes weiter führt: nur wegen dieses Inhaltes, nicht wegen des Geistes; denn an der Geschichtlichkeit des Inhaltes hat er doch nicht gezweifelt. *)

In Betreff der Neutestamentlichen Bücher erinnern wir an die Abstufung von einem Paulus oder Johannes, welche doch auch schon in menschlich frommem Nachdenken die früheren Schriften benützt haben, bis zu den andern Evangelisten und weiter bis zu Jakobus. Auch auf die Zurückstellung des Hebräerbriefes aus dem Grund, weil er nicht von einem Apostel verfaßt war, haben wir aufmerksam zu machen: Luther vermag dem Verfasser, weil er nicht Apostel war, nur geringere Autorität und so ohne Zweifel auch nur geringere Geistesbegabung zuzuerkennen, während er ihn doch deswegen keineswegs meint aus dem Kanon stoßen zu müssen. — Weiter aber kommen namentlich auch fürs N. Testament diejenigen Aeußerungen in Betracht, nach welchen wir auch in ein und derselben Schrift verschiedene Bestandtheile in verschiedener Weise zur Wirksamkeit des Geistes in Beziehung zu setzen haben.

Auch innerhalb der einzelnen Schriften nämlich — und zwar auch bei denjenigen, welche er am höchsten stellt — führt Luther nicht gleichmäßig Alles auf die höhere Offenbarung zurück. Wie diß wichtig ist für ein bestimmteres Urtheil über die Geltung, die wir dem Inhalt mit Rücksicht auf verschiedenartige Elemente desselben

---

*) vgl. den geschichtlichen Gebrauch, welchen er in seiner Supputatio annorum mundi Jen. 4, 726 von dem Buche macht.

beizulegen haben, so läßt es uns auch eben für jenes Zusammenwirken eines göttlichen und menschlichen Faktors beim Ursprung des Schriftwortes weitere Schlüsse ziehen.

Am merkwürdigsten erscheinen in dieser Hinsicht jene beiden, zwar vereinzelten, aber ganz ohne Bedenken hingestellten Aussprüche über die Propheten, — über Heu und Stoppeln auch bei so trefflichen Lehrern, über weltliche Weissagungen, in welchen auch sie gefehlt haben (oben S. 262).

Besonders aber begegnen uns Aeußerungen, welche hieher gehören, an Schriftstellen, bei denen sich fragte, ob nicht die eine gegen den Wahrheitsgehalt der andern beweise. — Hier haben wir nun sehr zu unterscheiden zwischen Zeugnissen der Schrift über die Heilswahrheit, welche für Luther den Gegenstand des religiösen Glaubens ausmacht, und zwischen äußerlich geschichtlichen Angaben. Was nämlich jene anbelangt, so ist da für Luther keinerlei Widerspruch und Nichts Unrichtiges in den aus dem Geist entsprungenen kanonischen Schriften denkbar. Nur im Jakobusbriefe findet er dergleichen: und eben deswegen setzt er ihn dann recht nachdrücklich aus der Reihe der Hauptbücher heraus. Wenn er sonst Gegnern, die sich für die Werkgerechtigkeit auf Schriftstellen beriefen, den Einen Christus entgegenhält, der über alle Schrift Herr sei, — wenn er sagt, „si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam“: so will er damit keineswegs sagen, daß jene Schriftstellen wirklich der rechten Lehre widersprechen, sondern vielmehr daß auch sie gemäß dem Mittelpunkt aller Wahrheit gedeutet werden sollen, können und müssen; indem er den Fall setzt, daß die Gegner Stellen vorbrächten, deren Schwierigkeit er nicht zu lösen wüßte, setzt er sogleich bei: „quamvis hoc illis impossibile sit.“*) Allein anders verhält es sich mit Aussagen der zweiten Art. Auch hier ist er zwar mit Gewissenhaftigkeit und Scharfsinn bedacht, die Anstöße zu beseitigen; viele Beispiele dafür bietet der Commentar zur Genesis in Betreff der chronologischen Data dieses Buches, ferner besonders seine Supputatio annorum mundi; er schilt dort diejenigen, welche gleich schreien, es sei ein Irrthum da. Aber sogar Widersprüche, in welche die Evangelisten unter einander zu gerathen scheinen, — wie in Betreff der Zeit der Tempelreinigung oder in Betreff des Ortes der Verleugnung Petri, machen ihm doch keine große Sorge; beim

*) Jen. 1, 539 b f. Comm. ad Gal. 1, 387.

zweiten Falle sagt er von Johannes, dieser mache hier eine Verwirrung, möge die Ordnung im Reden nicht genau gehalten haben; es liegt aber, wie er erklärt, nicht viel an solchen Fragen; er will sie nicht lösen; habe man den rechten Artikel des Glaubens, daß Christus, Gottes Sohn, für uns gestorben sei, so habe es nicht großen Mangel, ob man auch sonst nicht auf Alles antworten könne; ob man auch jene Verleugnung gegen die Ordnung bei Johannes ganz in Kaiphas Haus verlege, so fahre man darüber weder zum Himmel noch zur Hölle. Ein Abweichen von der rechten Ordnung sieht er z. B. auch in den eschatologischen Reden des Matthäus Kap. 24 und des Markus, verglichen mit denen des Lukas: jene beiden haben in einander geworfen und gemengt. Bei andern Schwierigkeiten hilft er sich mit der Annahme einer Corruption durch Abschreiber, wornach wir also das der geschichtlichen Wahrheit gemäße Wort jetzt wenigstens nicht mehr im Texte haben: so bei der Zahl der Jahre Ap. Gesch. 13, 20 und beim Ausfallen des Jojakim Matth. 1, 11. Die chronologischen Schwierigkeiten der alttestamentlichen Geschichte von der Zeit des Elias und Elisa bringen ihn zu der Erklärung: wie damals das Reich voll Verwirrung gewesen sei, so sei auch die Darstellung jenes Zeitraums confusissima. Endlich scheut er sich auch nicht, offene Irrthümer geradezu anzuerkennen; und zwar findet er solche Irrthümer im Munde eines Mannes, den er gerade voll heiligen Geistes reden hört, nämlich in der Rede des Stephanus. Nach Stephanus Ap. Gesch. 7, 2 ist Abraham noch in Mesopotamien berufen worden, nach Mose erst in Haran; Luther weiß, daß man deswegen gewöhnlich eine doppelte Berufung voraussetze; er aber sucht diese Auskunft nicht: es sei vielmehr dem Stephanus gegangen, wie es oft gehe, wenn wir flüchtig Etwas anführen ohne auf alle Umstände sorgsam zu achten, während dagegen Moses als Historiker berichte. Einen andern Irrthum fand er dort in Vers 14, wo Stephanus mit den alexandrinischen Uebersetzern des A. Test. 75 Seelen statt 70 (1 Mos. 46, 27) zählt; er zweifelt ob jene Zahl durch die Schuld der Uebersetzer oder durch Abschreiber in den alexandrinischen Text gekommen sei; von Stephanus aber sagt er einfach, derselbe habe sie, die falsche, aus diesem genommen.*)

---

*) Op. ex. 3, 71. E. A. 50, 308 ff. 325. 46, 174. 14, 319. 324. Jen. 4, 718 vgl. Br. 5, 489. Jen. 4, 724b. Jen. 4, 749. Op. ex. 3, 121 vgl. Br. 2, 489 u. Jen. 4, 748b. Op. ex. 11, 19.

Luther hat sich nicht näher ausgesprochen über die allgemeinen Gränzen dieses Gebietes, innerhalb dessen auch bei hohen Werkzeugen des heil. Geistes und bei kanonischen Schriftstellern solche Verstöße möglich seien. Er achtet auch nicht für nöthig, eine noch eingehendere Beruhigung darüber zu geben, ob dadurch wirklich nicht der Inhalt der Heilswahrheit wankend gemacht werde. Seine Haltung aber in diesen Fragen kann uns nicht mehr unverständlich sein, wenn wir nur erwägen, was zu sagen war über seines eigenen Glaubens Ursprung, Mittelpunkt und hiemit gegebenen festen und sichern Zusammenhang.

Nichts Widersprechendes mehr kann andererseits auch das für uns haben, daß er, der hier über Bücher und Buchstaben so freie Urtheile gefällt, doch auch wieder, besonders im Abendmahlsstreite, so hartnäckig an den Buchstaben der Schrift sich anklammerte. Auf jene Einsetzungsworte konnte ja weder das, was vom Unterschied unter den biblischen Büchern, noch das, was über untergeordnete äußere Angaben u. s. w. zu sagen war, Anwendung finden. Fest stand vielmehr, daß hier der Herr und Meister selber rede und daß er in die Worte gerade die Summe der rechten Heilsoffenbarung zusammenfassen wolle. Das Verhältniß zu jenen freien Urtheilen kann hier also keinenfalls Befremden erregen. Nur darnach kann man fragen, warum Luther die Worte, welche er nach seinen Prinzipien so hoch als möglich halten mußte, nicht doch anders zu deuten gewagt habe; hiefür haben wir auf die schon oben mitgetheilten Gründe Luthers und weiter auf das Nächstfolgende zu verweisen, werden darauf auch unten bei der Lehre von den Sakramenten noch einmal zurückkommen. —

Wir haben weiterzugehen dazu, wie nun überhaupt aus dem Schriftworte von uns kann die Wahrheit gehoben werden. Die Hauptsätze Luthers kennen wir schon aus seinen Schriften von der ersten Hälfte der zwanziger Jahre (oben B. 1 S. 383 ff. B. 2, 58 ff.). Es handelt sich bei ihnen in ihrem Zusammenhang mit seiner allgemeinen Lehre von der Offenbarung um ein Doppeltes. Einerseits nämlich hat Gott, indem er das äußere, öffentliche Wort zu seinem Organ macht, in diesem auch offen die Wahrheit objektiv uns dargelegt; die Schrift ist nicht in sich dunkel; man hat auch nicht erst statt des eigentlichen, im äußern Buchstaben gegebenen Sinnes einen tieferen verborgenen Sinn zu suchen, sondern hat jenen aufzunehmen gemäß der Sprachlehre, wie

denn auch nicht etwa sprachliche Schwierigkeiten in den großen Zeugnissen der Schrift von der Heilswahrheit ihn uns verhüllen; dafür hat Luther gestritten gegen den Papismus, welcher die Auslegung an seine Traditionen und Tribunale binden wollte, dafür gegen den Unfug, welchen schon die alten Väter mit den Allegorien trieben, dafür auch gegen die Schwarmgeister. Andererseits steht in den menschlichen Herzen der wahren Aufnahme und dem innerlichen Verständniß dessen, was im Wort objektiv vorliegt, die angeborene Härte und Blindheit entgegen; jene Aufnahme und jenes Verständniß ist nur möglich, wenn auch in den Subjekten der heilige Geist mit seinem Lichte wirkt; er ist „der rechte Ausleger und Offenbarer"; wo er die Schrift nicht öffnet, da bleibt sie unverstanden, ob sie gleich gelesen wird und so klar auch die Lehren an sich sind. Sofern dann des Geistes Licht frei bald da bald dort den Menschen anbricht oder sich entzieht, kann Luther die Schrift, deren Klarheit er behauptet, doch auch wieder mit einem krummen und tiefen Wasser vergleichen, das nicht überall und von Jedem sich greifen und gebrauchen lasse.*) — Verstanden aber will nun nach Luther die ganze Schriftwahrheit werden von dem Einen Mittelpunkt, dem Punkt im Zirkel aus. Alles zeigt sich objektiv klar eben in der Beziehung auf diesen, auf Christum, hin; und wiederum ist es eben Christus, zu welchem hin die Herzen innerlich durch den Geist müssen gezogen werden. So gestaltet sich durch die klaren Zeugnisse von dem Mittelpunkt und durch das Licht jenes höchsten Auslegers und Offenbarers für uns der Grundinhalt des Glaubens. Und das ist der Glaube, welchem gemäß weiterhin Alles Einzelne erklärt werden soll. Diß meint Luther, wenn er sagt, man solle die Schrift so auslegen, „daß sichs reime mit der Lehre des Glaubens"; man solle „lehren das dem Glauben an Christo gemäß sei." Er, wie dann auch die Dogmatiker, bezieht hierauf die Worte über die Weissagung Röm. 12, 7; Paulus stelle da Maß und Regel auf für die Auslegung der Schrift.**) Eben hiernach sind zu verstehen die vorhin angeführten Sätze von einem „urgere Christum contra scripturam"; würde sich eine Schrift nicht mit ihrem echten Sinne so auslegen lassen, so wäre sie ihm nicht mehr wahre Schrift: „scriptura est pro Christo intelligenda, — ideo vel ad eum referenda, vel pro vera scriptura non habenda". ***)

---

*) E. A. 3, 334. 47, 76. **) 12, 137. 25, 81.
***) Jen. 1, 539 b.

Fragen wir noch bestimmter nach jenem eigentlichen Sinne der Schrift im Gegensatze gegen die Allegorien, so erhalten wir auch da nur weitere Ausführung von dem, was oben B. 1 S. 384 f. dargestellt worden ist. Unheilvoll und ganz gottlos ist nach Luther die herkömmliche Unterscheidung des vierfachen Schriftsinnes; sie zerfleischt die Schrift, macht Alles in ihr unsicher, und die Entscheidung über das, was wirklich wahr ist, sollte man dann beim päpstlichen Stuhle holen. Ihm dagegen ist der eigentliche, historische Sinn der sensus capitalis, legitimus, genuinus, verus, solidus. — Dabei weist er namentlich auch wieder die Anwendung der paulinischen Begriffe „Geist und Buchstaben" auf jene Unterscheidung ab. Seine Erklärung hierüber schließt sich dem an, was er gegen Emser (a. a. O.), und auch dem, was er schon in der Predigt auf den 2. Advent 1516 (oben B. 1, 158. 162) vorgetragen hat. „Buchstabe", sagt er, sei das Gesetz ohne Gnade, und so jedes Gesetz. Und zwar sei diß das Gesetz nicht für sich, sondern für uns, sofrn uns die Gnade und das geistliche Leben fehle. Geistlich dagegen sei das Gesetz, sofern es den Geist bedeute, welchen es, um erfüllt zu werden, erfordere. Das, und nicht ein mystischer oder anagogischer Sinn, sei zu verstehen unter der spiritualis intelligentia. — So kann nun nimmermehr irgend ein dogmatischer Beweis auf allegorische Deutung sich gründen. — Ihm selbst, sagt Luther, sei es gar schwer geworden, vom üblichen Allegorisiren sich loszumachen. Jetzt will er sich nicht mehr darum kümmern; er warnt Andere vor den Gefahren, die es habe; er haßt es, nachdem er selber die schlimmen Früchte erfahren hat. — Allein er will nun dennoch die Allegorien nicht alle verdammen; denn hin und wieder haben sich ihrer auch Christus und die Apostel bedient. Er lehrt vielmehr, wie sie beschaffen sein müssen, um nicht bloß zugelassen, sondern zu schönem Nutzen gebraucht zu werden. Da nämlich muß nach Luther entweder die Schrift selbst mit dem allegorischen Gebrauch der betreffenden Sache vorangegangen sein, oder muß die allegorische Deutung wenigstens auf Analogie des sonst feststehenden Schrift- und Glaubensinhaltes sich stützen; und die Geschichten, welche allegorisch gedeutet werden, müssen vor Allem eben als Geschichten nach ihrem eigentlichen Sinne feststehen. Auch so können die Allegorien nicht für Beweise dienen. Wohl aber dienen sie dazu, die schon vorher begründete und bewiesene Lehre in einen Schmuck von Bildern zu kleiden; und solche Bilder pflegen, wie auch die Parabeln, auf die Menge mäch-

tigen Eindruck zu üben. Sie gehören nicht zur Dialektik, welche Krieg führen und dem Gegner das Eisen zeigen muß, wohl aber zur Rhetorik, welche oft spielt und ein Holz als Schwert hinhält. So hat z. B. Paulus Gal. 4, 22 ff., nachdem er die Lehre dialektisch und gleichsam im Kampf mit dem Schwerte behauptet, hernach die Allegorie von Sara und Hagar, welche wegen der Abweichung vom historischen Sinn für den Kampf minder stichhaltig ist, zur weiteren Beleuchtung und Ausschmückung der Sache beigefügt. — Zwischen Allegorie und Anagogie u. s. w. will Luther hiebei nicht weiter unterschieden haben. — Luther selbst bietet uns so auch in seinen spätesten Schriften noch reichliche Allegorien. Großentheils werden wir in ihnen Nichts Weiteres als ein sinniges Spiel des Geistes sehen können. Durchweg jedoch will er sie eben auch nur als Schmuck und Spiel, nimmermehr zu Beweisen anwenden. Er hat sich ferner später doch weit nicht mehr so viel und frei wie noch bis nach Mitte der zwanziger Jahre in ihnen ergangen. Man vergleiche hiefür z. B. die älteren Predigten der Kirchenpostille mit den späteren und mit denen der Hauspostille, und besonders den lateinischen Commentar zur Genesis mit den i. J. 1527 erschienenen Predigten über dieses Buch; namentlich folgt er in jenem Commentar streng dem Grundsatz, bei jeder Geschichte, so geringfügig und verächtlich sie ihrem eigentlichen Sinne nach scheinen mag, dennoch erst diesen festzustellen und sie dann in der Bedeutung für unser Glauben und Leben, welche sie eben mit diesem hat, der religiösen Betrachtung vorzuhalten; nur als Anhang fügt er etwa noch eine allegorische Deutung bei.*)

Für das Recht und die Pflicht der Einzelnen, aus der klaren Schrift in innerer Hingabe an des Geistes Zug und Licht die Wahrheit zu entnehmen und auch den Irrlehren kirchlicher Amtsträger unbeugsam entgegenzuhalten, bleibt für uns die Hauptstelle bei Luther seine Erklärung darüber gegen Erasmus (oben S. 61 ff.). Auch der i. J. 1527 erschienene Theil der Kirchenpostille spricht wieder aus, „daß alle Christen Macht und Recht haben, alle Lehre zu urtheilen und sich von falschen Lehrern zu sondern“; denn Christus sage von seinen Schaafen, sie hören seine Stimme und nicht einen

*) vgl. über das Allegorisiren Op. ex. 16, 316 ff. Comm. ad Gal. 3, 344 ff. Op. ex. 1, 295 ff. Br. 2, 267. Op. ex. 7, 305 ff. 2, 302 f. 4, 189 ff. 6, 347. E. A. 17, 164 ff. Comm. ad Gal. 2, 244 ff. Aus Obigem erhellt, daß Luther dem Paulus wegen jener „nicht stichhaltigen“ Allegorie (Op. ex. 4, 189) nicht etwa einen Vorwurf hat machen wollen.

Fremden. Luther weiß wohl, daß da, wo man so in die Schrift hinein will, der Teufel viel Zwietracht und Rotten schaffe; aber — „wollen wir auf Menschenconcilia und Rathschläge, so verlieren wir die Schrift gar und bleiben des Teufels eigen mit Haut und Haar“; und Gottes Wort allein bleibet doch ewiglich, die Irrthümer gehen immer neben ihm auf und wieder unter. *)

So also ist die Schrift die Norm, nach welcher die christliche Lehre sich richten, die Quelle, aus welcher die religiöse Erkenntniß fließen soll. Für Jeden, der diese Erkenntniß erlangen und Andern mittheilen will, gilt was Luther vom Theologen sagt: prima haec ejus cura sit ut sit bonus textualis. Dazu ist dann fürs Erste ein Verständniß jenes nächsten Wortsinnes nöthig und hiemit — zwar nicht für jeden Christen, wohl aber für jeden rechten Schriftausleger oder „Propheten“ — ein Verständniß der Grundsprachen, in welchen ursprünglich das Messer des Geistes wie in einer Scheide steckt. Und zu der Kenntniß der Wörter oder zur Grammatik muß kommen die Kenntniß der Sachen selbst, von denen es nicht genügt eben nur den Namen zu wissen; nothwendig ist hiezu der Blick in jenen innern Zusammenhang der vorgelegten Wahrheit: so namentlich fürs Alte Testament die Kenntniß des Neuen. Aber wie aller Klarheit des Wortes im natürlichen Menschen innere Blindheit entgegensteht und die wahrhafte innere Aneignung hindert, so ist nun vor Allem auch erforderlich, daß der Mensch innerlich unter dem Wirken des Geistes recht bereitet werde und sich bereiten lasse. Hiefür stellt Luther die drei Regeln rechten Studiums auf, welche heißen oratio, meditatio, tentatio. Absterben muß man vor Allem der eigenen Selbstheit und den sichtbaren kreatürlichen Dingen; man muß redigi in nihilum; diß geschieht, indem man das Kreuz und den Tod erleidet; nicht in dem, was der Areopagite Dionysius meint, besteht die „negative Theologie“, sondern im heiligen Kreuz und den Anfechtungen; crux sola est nostra theologia. Ueberhaupt: debet theologia prorsus esse practica; vivendo, imo moriendo fit theologus, non intelligendo, legendo et speculando. **)

---

*) E. A. 12, 367. 30, 19. 21 f. **) Op. exeg. 18, 245. E. A. 22, 183 ff. (vgl. über den Mangel an Sprachkenntnissen bei den Böhmen 28, 420). Op. ex. 4, 36. 41. E. A. 63, 403 ff. (1, 69 ff.). Op. ex. 14, 261. 239. 18, 302. 20, 15.

Diese Sätze führen uns wieder auf Luthers Verhältniß zur mystischen Theologie, zugleich aber auch auf seinen Gegensatz gegen die im bisherigen Katholizismus weit verbreitete Mystik, deren Irrwege dann bis zur Schwarmgeisterei des Reformationszeitalters weiterführten. Eben sie trifft mit, was er so oft gegen die eigenen „Spekulationen" sagt. Auch alles Dichten und Trachten des neuen innern Menschen muß nach ihm eben an jenes objektive Wort sich binden, daraus schöpfen und sich nähren: man vergleiche namentlich schon seine „Freiheit eines Christenmenschen", diese so tief mystische Schrift. Und nicht mit eigenen actus eliciti sollen wir, wie die Mystiker sagen, in die Finsterniß gehen und zu Gott, über das ens et non ens, aufsteigen; er bemerkt von Jenen schon in den 1519 erschienenen operationes ad psalmos: er wisse nicht, ob sie sich selbst verstehen. Später hat er auch ihrer so leicht mißverständlichen Ausdrücke sich enthalten; so gebraucht er z. B. einen Ausspruch Taulers von jenem redigi in nihilum (die oben dafür vorgebrachte Stelle aus Luther ist noch aus den operat. ad ps.) auch noch in einer seiner letzten Schriften, aber er bemerkt dazu, Tauler rede freilich nicht in Ausdrücken der Schrift, sondern in einer fremden Sprache.*) —

Blicken wir von dieser Schriftoffenbarung aus auf dasjenige Wissen von Gott und dem Göttlichen, zu welchem die Vernunft mit ihren Kräften zu führen vermag, so gilt nun jene „schwächliche" Erkenntniß Gottes, von welcher wir Luther haben sprechen hören, ihm so gut wie gar keine; denn die rechte Wahrheit ist eben noch nicht in ihr; und gegen die Aufnahme von dieser sträubt sich gerade die Vernunft, so wie der natürliche Wille gegen den göttlichen Willen rebellisch ist. Auch hievon, daß nach Luther für geistliche Dinge nur das Licht der Schrift, nicht das der Vernunft gelte, war schon oben die Rede, während dann doch nach ihm auch eine gewisse natürliche Gotteserkenntniß, die eben Sache der Vernunft sein soll, mußte anerkannt werden. So haben wir auch jetzt, indem wir von der Lehre über die Schrift aus auf jene Punkte zurückkommen, Beides festzuhalten: an sich hat nach Luther doch auch die Vernunft, und zwar auch noch im Stande der Sünde, eine Beziehung aufs höhere Gebiet, kann jene Schlüsse ziehen auf ein ewiges göttliches Wesen, hat vermöge des ins Herz geschriebenen Gesetzes auch „cognitionem legalem, daß sie weiß was recht oder unrecht ist;" indem sie aber gerade das

*) Op. ex. 14, 261. 10, 7.

Wesentliche der göttlichen Wahrheit nicht finden kann noch will, ist mit jenem schwächlichen Erkennen nicht bloß ein Mangel, sondern geradezu eine Verkehrung der Wahrheit gesetzt; und eben diese Seite macht nun Luther überall mit allem möglichen Nachdrucke geltend, und auch wir haben hier noch näher darauf einzugehen. Am meisten hören wir Luther davon reden, daß die Vernunft ohne Kenntniß sei von dem, was Gott für uns sei, und von dem Innern Gottes, sofern es eben in seinen für uns gehegten Gedanken sich bethätigt: also gerade von dem, was der Kern der Schriftwahrheit ist. Von der Erkenntniß der Gnade und Wahrheit Joh, 1, 14, der Tiefe göttlicher Barmherzigkeit, des Abgrunds göttlicher Weisheit und Willens, weiß die Vernunft nicht ein Tröpflein; vermöge des ins Herz geschriebenen Gesetzes erkennt sie Gott bloß zur linken Hand. Ihre Erkenntniß des Gesetzes ist auch noch nicht die rechte Erkenntniß dessen, was Gott von uns fordert; denn so weit sie auch weiß, was das Gesetz in sich habe, so versteht sie es doch nicht: sie begreift nicht, daß die Liebe das Gesetz sei; und vollends weiß sie Nichts davon, wie wir nach Gottes Willen und Gebot die Seligkeit erlangen sollen, sondern will im besten Fall durch ihre eigene äußere Gerechtigkeit selig werden; sie weiß von all dem Nichts und will Nichts davon wissen, sträubt sich vielmehr dagegen, so viel an ihr ist. Ja so ist nun Alles, was etwa heidnische Philosophen nicht ungeschickt über Gott und seine Vorsehung und Weltregierung disputirt haben, doch deswegen, weil sie Nichts von jener Offenbarung Gottes in Christus, dem Heilande wissen, in Wahrheit größte Unkenntniß Gottes und eitel Blasphemie. Und auch diejenigen Lehrstücke selbst, auf welche die natürliche Gotteserkenntniß sich doch erstreckt, werden ihrem wahren Gehalte nach so wenig von derselben begriffen, daß Luther auch von ihnen und so vom ganzen Gebiete der religiösen Wahrheit schlechtweg sagt, die Vernunft könne Nichts davon verstehen: „es ist nicht möglich, auch den geringsten Artikel des Glaubens durch menschliche Vernunft zu begreifen, also daß auch kein Mensch auf Erden ohne Gottes Wort jemals einen rechten Gedanken und gewisse Erkenntniß von Gott hat mögen treffen und fassen.“ Auch nicht ein Fünklein von Gotteserkenntniß ist im Menschen nach dem Fall unversehrt geblieben. In Sachen des Glaubens ist die Vernunft staarblind, kann nicht einen Buchstaben der göttlichen Weisheit verstehen. Was sie also wirklich faßt und worin sie mitzureden hat, ist doch nur das Weltliche, Irdische, Leibliche. Man mag zwischen einer ratio inferior und

superior unterscheiden; aber indem man dann jene aufs Leben im Haus und Staat (politia), diese aufs Gebiet der Religion zu beziehen hat, bleibt es für diese dabei, daß sie hier Nichts selber kann und sieht, sondern daß man hier bloß das im Wort Dargestellte zu lernen und zu betrachten hat. — Darum „schlecht die Augen zugethan und gesagt: was Christus sagt, muß wahr sein, ob kein Mensch begreifen kann, wie es wahr sein möge!" nur die Vernunft gar zugethan und geblendet, und sich hieher gegeben, zu dem was das Wort vom Himmel offenbart! in theologia tantum est audiendum et credendum et statuendum in corde: Deus est verax, quantumcunque rationi videantur absurda, quae Deus in verbo suo dicit; wer will recht fahren, der sage, ich glaube, nicht, ich schließe oder urtheile, daß so recht oder nicht recht sei. Das, wodurch man die im Wort geoffenbarten Glaubensartikel fassen kann, ist allein des heil. Geistes Gnade und Eingeben. — Luther erklärt, er zeuge hievon als einer, der es nicht ein wenig selbst erfahren habe. Ganz besonders aber zeugt er so mit Bezug auf die Sakramentirer: eben der Gegensatz gegen sie hat diese seine Lehre in ihrer ganzen Schärfe hervorgetrieben. *)

In der Wiedergeburt geht dann in den Menschen ein neues Licht ein, nämlich eben der aus dem Geist stammende Glaube; der Mensch legt sein Licht, seinen Dünkel, seinen Willen ab; er wird ein neuer Mensch, der Alles anders ansieht denn vorher, anders richtet, anders urtheilt, anders will u. s. w. Luther bezeichnet diß als ein Verlöschen des Vernunftlichtes: sofern nämlich dieses verkehrt war, über das ihm zuständige Gebiet sich erhoben hatte, die Straße zu Gott hatte selbst finden wollen. Zugleich bezeichnet er es auch nur als Veränderung des Menschen in seinem Hauptstück, nämlich dem natürlichen Lichte; er sagt (i. J. 1521) vom Lichte der Vernunft, der mit dem Glauben als mit einem höhern Licht erleuchtete Geist müsse es regieren; und (in den Tischreden): die Vernunft, welche vorher eitel Finsterniß sei, werde im Wiedergeborenen durch den Glauben erleuchtet und neu belebt, sei jetzt ein herrlich Werkzeug Gottes, streite nicht mehr wider den Glauben, sondern fördere und diene ihm. **) Wir erhalten jedoch keine bestimmtere Auseinander-

*) Oben S. 247 f. E. A. 46, 85 ff. 10, 182. 14, 144 f. Op. exeg. 2, 167 f. E. A. 50, 174. Op. exeg. 2, 268. E. A. 51, 400. 46, 291. Op. exeg. 1, 234. E. A. 20, 132 ff. Op. exeg. 18, 245. E. A. 18, 111 ff.

**) E. A. 10, 206 f. 182. 45, 221. Tischr. 2, 167 f; vgl. auch oben B. 1, 387 (E. A. 27, 94).

setzung derjenigen Thätigkeit, welche ihr so im Wiedergeborenen eignen soll. Nur das wird betont, daß ihr der Wahrheitsstoff im Worte schlechthin gegeben sei. Es bleibt so, was jene Thätigkeit betrifft, nur Raum für eine formale Behandlung des Stoffes im Denken und Sprechen.

Wir sind früher wiederholt der Forderung Luthers begegnet, daß man die von ihm bekämpften Sätze „mit Schrift oder Vernunft“ bewähre (oben B. 1, 239. 242. 386 f). Schon damals waren sie, wie gezeigt worden ist, nicht so zu verstehen, als ob die Autorität der Schrift und das Urtheil der Vernunft auf Einer Linie stehen sollten oder gar diese jener je widersprechen dürfte. Bedeutsam aber erscheint dann doch, daß später solche Aeußerungen überhaupt nicht wiederkehren. — Noch weiter als jene Aeußerungen hätte eine Erklärung in seiner Schrift de votis monasticis führen können, wo er auch schon aufs Licht der Vernunft sich dafür beruft, daß, wenn ein Gelübde unmöglich geworden sei, es nicht mehr gelte (Jen. 2, 527 b, vgl. oben S. 12). Er sagt dort: ratio naturalis, crassum illud lumen naturae, etiamsi lucem et opera Dei non attingat per sese, ita ut in affirmativis fallax sit ejus judicium, in negativis tamen est certum; non enim capit ratio, quid sit Deus, certissime tamen capit quid non sit Deus; so, meint er weiter, wisse sie zwar auch nicht, was vor Gott recht sei (nämlich der Glaube), und doch ganz klar, daß Unglaube, Ungehorsam u. s. w. böse sei. Es liegt, — indem wir von der Frage nach der Möglichkeit einer solchen Unterscheidung überhaupt hier absehen, — auf der Hand, daß die Sätze, so allgemein hingestellt, auch z. B. von den Sakramentirern gegen Luthers Lehre von einem Gott, der an sinnliche Zeichen sich binde, hätten zur Anwendung können versucht werden. Einen solchen Gebrauch derselben gegen Etwas, was ihm die Schriftworte an sich klar zu enthalten schienen, hätte er nun ohne Zweifel auch schon früher nicht geduldet. Kaum aber läßt sich denken, daß er dieselben später überhaupt noch so hätte aussprechen mögen.

Darüber, ob Etwas in der Philosophie, die ihm Wissenschaft der bloßen Vernunft ist, falsch und doch zugleich in der Theologie wahr sein könne, hat Luther einmal eigens in einer Disputation gehandelt.*) Er bejaht diese Frage sehr nachdrücklich. So, sagt er, sei der Satz, daß das Wort Fleisch geworden, in der Theologie wahr, in der Philosophie schlechthin unmöglich und absurd; denn nach dieser

---

*) Jen. 1, 567 f.

würde folgen, daß Gott eine geschaffene Substanz geworden sei. Ebenso müßte man der Philosophie zufolge z. B. schließen: Gott der Vater zeuge, Gott der Vater sei essentia divina, also zeuge die essentia divina. Die Lösung des Widerspruchs aber, der hierin liegt, haben wir bei Luther darin zu suchen, daß die Begriffe von Gott, göttlichem Wesen u. s. w. in der Theologie eine andere Geltung und Bedeutung haben als in der Philosophie, und zwar eine Bedeutung, an welche das philosophische Denken und Reden gar nicht hinreicht. Nach Luther ist die Philosophie, indem sie über solche Sätze urtheilt und Schlüsse zieht, in ein Gebiet übergetreten, für dessen wirklichen Inhalt sie gar kein Verständniß hat und ihre eigenen Begriffe und Syllogismen viel zu enge sind. Im nämlichen Sinne sagt dort Luther, es sei ebenso auch für die verschiedenen anderen Gebiete des Wissens nicht Ein und dasselbe wahr; falsch sei z. B. auch für die Lehre vom Gewicht, daß man Gewichte nach dem mathematischen Punkt und der Linie abwägen könne (Punkt und Linie, einem andern Gebiete zugehörig, lassen dort sich gar nicht anwenden); ja auch in einem Theil der Philosophie selber könne wahr sein, was in einem andern falsch: so sei, daß Feuchtigkeit feucht mache, in der Sphäre der Luft wahr, in der (himmlischen) Sphäre des Feuers *) falsch (der Begriff der Feuchtigkeit, von welchem der eine Theil der Naturphilosophie oder Physik ausgeht, reicht für den andern Theil nicht zu). Und so erklärt er zum Schluß: wir sollen, die Dialektik und Philosophie in ihrem Gebiete belassend, in neuen Zungen reden lernen (eben gemäß dem neuen, eigen gearteten Inhalt, der im Christenthum sich uns erschließt, und kraft des heil. Geistes, welcher ihn uns erfassen läßt).

Wir haben hier nicht weiter kritisch darnach zu fragen, wie nun nach Luther das alte, schwächliche, verkehrte Licht, aus welchem die natürliche Gotteserkenntniß stammt, doch zu dem neuen Lichte, und ferner wie das ganze Licht fürs Höhere zu der ratio inferior in derjenigen innern Beziehung zu denken sei, die ja doch durch die Einheit des menschlichen Geistes überhaupt und durch die Einheit des Geistes vor und nach der Wiedergeburt gefordert sei. Wir können nur sagen, daß Luther den etwa gewünschten Nachweis hiefür eben nicht gibt. — Für den Stand vor der Wiedergeburt ist weiter zu verweisen auf die gesammte Lehre vom Menschen im Sündenstand, auf den Zusammen-

*) vgl. dazu Op. exeg. 1, 35.

hang der bisherigen Sätze mit den Aussagen über den in Sünde geknechteten Willen. Und schon im Bisherigen ist ganz besonders zu beachten der Zusammenhang, in welchem nach Luther das religiöse Erkennen überhaupt sowohl mit unserem persönlichen sittlich religiösen Verhalten zu Gott als mit dem sich uns offenbarenden Innersten in Gott selbst, nämlich seiner Liebe, und mit dem hieraus fließenden praktischen Verhalten Gottes zu uns steht. —

Für immer ist uns jetzt also die ganze religiöse Wahrheit in der heil. Schrift gegeben. Weder die bloße Vernunft, noch auch ein vorgebliches höheres Geisteslicht, das den einzelnen Christen oder den kirchlichen Amtsträgern innewohnen sollte, darf dagegen sich stellen oder darüber hinausgehen. Indessen ist schon oben von einer fortschreitenden Lehrentfaltung die Rede gewesen, welche doch stets und auch jetzt noch statthaben soll: was Christus und die Apostel gesagt, soll noch weiter auf allerlei Weise ausgestrichen werden (oben S. 251); das soll geschehen in der fortgesetzten christlichen Weissagung durch den heil. Geist, die aber eben im Auslegen der Schrift sich bewegt. Auch das erkennt Luther an, daß der nachapostolischen Christenheit Recht und Pflicht zustehe, den Hauptinhalt der Schrift in kurzen Bekenntnissen zusammenzufassen und nach Bedürfniß auch solcher Ausdrücke, die nicht selber in der Schrift stehen, sich bei Lehrbestimmungen zu bedienen; so sagt er von den altkirchlichen Symbolen, sie seien aus der Bibel gezogen und darin in eine kurze Summa gefaßt, was sonst in der heil. Schrift weitläufig begriffen sei. Wir bemerken jedoch in dieser Hinsicht einen Unterschied zwischen Luthers früherem und späterem Verhalten. Anfangs ist er, indem er einfach das Schriftwort will lebendig werden lassen, einer nicht aus diesem geschöpften dogmatischen Terminologie vielmehr abgeneigt; dann fühlt doch auch er das Bedürfniß einer solchen zur Feststellung des schriftgemäßen Glaubensinhaltes besonders gegenüber von Ketzern, welche diesen verkehren, und schließt sich dann an die kirchlich herkömmliche an. In jenem Sinne äußert er sich besonders noch in der confutatio rationis Latomianae v. J. 1521: er eifert für die sinceritas scripturae, daß kein Mensch sich anmaße, Etwas klarer und reiner auszusprechen, als Gott es ausgesprochen; und zwar spricht er so namentlich gegen das „profame" Wort ὁμοούσιος in den Bekenntnissen von der Trinität, obgleich er sachlich mit diesen ganz einverstanden ist. Später, i. J. 1539 (vgl. übrigens auch schon in dem Buch gegen Erasmus Jen. 3, 218), rechtfertigt er den Gebrauch dieses Wortes, und bemerkt überhaupt:

das, daß man mehr oder andere Worte, als in der Schrift stehen, nicht brauchen solle, könne man, sonderlich im Zank und gegen Ketzer, nicht halten. So beruft er sich auch auf den Gebrauch des Wortes Erbsünde oder Adamsseuche. So hat er dann z. B. in der Christologie des Schulausdruckes „communicatio idiomatum" sich bedient. Als leere Menschensetzung ohne Schriftautorität hat er früher z. B. auch den trinitarischen Satz „essentiam Dei nec generari nec generare" aufgeführt; dagegen hat er dann z. B. in der oben erwähnten Disputation die Geltung desselben anerkannt. *) — Unter den alten Symbolen ist ihm zunächst und über alle das schlichte sogenannt apostolische werth gewesen und geblieben: man hätte, sagt er, es nicht besser und feiner so kurz und klar fassen können; es werde entweder von den Aposteln selbst gestellt oder aus ihren Schriften oder Predigten von ihren besten Schülern zusammengebracht sein. In den Schmalkalder Artikeln bekennt er sich ausdrücklich auch zum Inhalte des sogenannten Athanasianums. In einer eigenen Schrift v. J. 1538 hat er zum Zeugniß dafür, daß er es mit der ganzen rechten christlichen Kirche halte, als drei Symbola derselben das der Apostel, das athanasianische und das dem „Ambrosius und Augustinus zugeschriebene," nämlich das Te Deum laudamus zusammengestellt und zum Schluß das nicänische beigefügt; im athanasianischen sieht er ein Schutzsymbol des apostolischen. **) — Uebrigens hat Luther, wie ganz besonders bei einer Vergleichung seiner Lehrschriften mit denen der vorangegangenen Theologen und nicht minder mit denen der lutherischen Dogmatiker in die Augen springt, doch immer, so viel an ihm war, darnach gestrebt, auch in seiner Sprachweise eben nur das Wort der Schrift weiter „auszustreichen." Die herkömmlichen Formeln hat er vornehmlich bei der Trinitätslehre wieder aufgenommen. Aber immer mißfallen ihm z. B. die Namen Trinität oder Dreifaltigkeit, wiewohl man solcher Wörter nicht entbehren könne; er findet sie kalt, der Sache nicht genügend, — den Namen Dreifaltigkeit „recht böse deutsch," den Namen Dreiheit „allzu spöttisch lautend." Auch will er, statt den „mancherlei Distinktiones, Träumen und Erdichtungen der Schulen" zu folgen, lieber immer wieder „eitel Sprüche aus der Schrift" nehmen. ***)

---

*) E. A. 45, 83. Jen. 2, 430 b. E. A. 25, 292. Op. exeg. 16, 330 f. Jen. 1, 567 b. vgl. übrigens Jen. 1, 572. **) E. A. 9, 29. 25, 115. 23, 252 ff. ***) E. A. 9, 1. 4, 168. 6, 230. 12, 378.

Wie der Inhalt des göttlichen Wortes als Ein Ganzes mit Einem Mittelpunkte für Luther sich gestaltete, haben wir bereits überschaut. Wir kommen jetzt auch hierauf noch einmal zurück, indem wir fragen, ob und wiefern erforderlich ist, daß auch alle einzelnen Bestandtheile oder Artikel von jedem Christen geglaubt und von der Kirche bekannt werden. Wir haben gesehen, wie entschieden Luther den Hauptartikel voranstellt, während, wie er sagt, die andern Artikel von der Schrift nicht so hart getrieben werden. Andererseits sind doch auch diese in der Schrift begründet und alle hängen, wie Luther besonders den Sakramentirern vorhält, als Ein Ganzes so innig und nothwendig zusammen wie Stücke Eines Ringes. — Da haben wir nun zuvörderst aus einander zu halten die Frage, ob nicht ein Mensch, der an den Hauptartikel sich halte, daneben, unbeschadet seiner Seligkeit, mit einzelnen anderen unbekannt bleiben könne, — und die Frage, ob auch dann, wenn einem alle vorgelegt seien, doch noch Irrthum in einzelnen, ja Widerspruch gegen einzelne mit einem seligmachenden Glauben an den Mittelpunkt, die Gnade in Christo, sich zusammen vertrage. — Eine Antwort auf jene Frage liegt bei Luther jedenfalls darin, daß er z. B. bei Adam, der an Christus, den Weibessamen geglaubt habe, diß schon als seligmachenden Glauben ansieht, während doch derselbe von Christi Geburt aus einer Jungfrau noch Nichts gewußt habe. *) Dagegen finden wir die Frage mit Bezug auf die Glieder des Neuen Bundes bei Luther nicht erörtert. Er hat da seinen Blick auf Christen gerichtet, welchen schon die Offenbarung der ganzen Wahrheit in der Schrift gegeben ist. Da kommen wir deshalb sogleich auf die zweite Frage. — Und hier erklärt Luther nicht bloß, wie wir oben gehört haben, der Hauptartikel lasse die, welche an ihn glauben, nicht in Ketzerei fallen, sondern auch: er habe in der ganzen Geschichte der Christenheit erfahren, daß Solche, ob sie auch sonst daneben geirret haben, doch zuletzt erhalten und wieder auf die rechte Bahn gebracht worden seien; denn wer im Hauptartikel von Christo feststehe, dem fallen auch die andern Artikel zu; jenes Licht verzehre diese Wolken. Und wiederum wirft er den Sakramentirern vor, sie zerstören, wenn sie auch nur in dem Einen Stücke irren, die ganze Wahrheit, diesen in sich geschlossenen Ring. Beides bildet an sich keinen Widerspruch: eben das, daß die Letzteren in ihrem Irrthum beharren, der

*) Op. exeg. 1, 245.

doch einem wahren Glauben an den Hauptartikel am End auch noch weichen müßte, konnte ihm als Beweis dafür erscheinen, daß sie in ihrem Innern eben auch über den Hauptartikel nicht richtig gesinnt seien. Wohl aber können wir jetzt noch fragen: hat da, wo Gottes Wort vorliegt, wirklich ohne Unterschied jeder einzelne Artikel vermöge seines inneren Zusammenhanges mit dem Hauptartikel solches Gewicht, daß ein Irrthum in demselben diejenigen, welche bis zum End ihres Lebens darin verharren, der Seligkeit beraubt, indem sie dann eben auch im Hauptartikel nicht fest genug standen? Auch diß behauptet Luther ausdrücklich in Betreff der Sakramentirer, welche hartnäckig bei ihrem Widerspruch gegen die Wahrheit bleiben. Daß er es indessen darum doch nicht für jeden Irrthum und ohne Rücksicht auf die Umstände, unter denen ein Irrthum festgehalten wird, hat behaupten wollen, das liegt klar in seinen Aeußerungen über echte Christen, die auch unter der Finsterniß des Papismus noch geblieben seien: im Hauptartikel mußten nach Luther auch sie zuletzt, wenn auch erst auf dem Todtenbette, noch zurecht gebracht werden, um die Seligkeit zu erlangen; sie mußten wenigstens da rein nur an Christus und die Gnade sich halten; so hat Gott den heil. Bernhard und viele Andere am Ende noch herausgerissen wie aus einem Feuer; aber natürlich konnte Luther nicht meinen, daß da auch noch über alle die andern einzelnen Artikel, in denen sie geirrt hatten, das rechte Licht ihrem Bewußtsein aufgegangen und von ihnen ergriffen worden sei. Ferner erinnern wir uns, wie Luther ja doch auch in Betreff der Sakramentslehre bei den Genossen Bucers und bei den böhmischen Brüdern immer noch Schwächen geduldet hat, ohne ihre Seligkeit daran zu binden, daß sie auch diese schließlich noch überwinden. Von unserer Frage, wie wir sie zuletzt bestimmt haben, ist endlich noch auseinander zu halten die folgende: ob und wieweit alle die Artikel — auch abgesehen davon, daß nicht für jeden einzelnen Christen jede Abweichung von ihnen schon seelenverderblich sein mag, — von der Kirche als solcher zum Gegenstand der Lehre und des Bekenntnisses gemacht werden müssen. Und da hat nun Luther offenbar in Betreff aller derjenigen Punkte, die wir ihn selbst lehrhaft vortragen und für die wir ihn streiten sehen, nicht anders gedacht, als daß auch eine ihrer Pflicht getreue Gemeinde oder Kirche öffentlich und entschieden sich zu ihnen bekennen müsse — in Anerkennung ihres Enthaltenseins in der Schrift und ihres Zusammenhangs mit dem Mittelpunkte des Glaubens; hierauf, so viel an ihm war, hinzuwirken, hat er offen-

bar in derjenigen Kirche, an deren Leitung er theilnahm, als seine unzweifelhafte Aufgabe angesehen. Er erklärt: wenn er nur sehe, daß Andere Christum als Gottessohn und Heiland predigen, so sei er mit ihnen der Sachen eins und halte sie für seine lieben Brüder in Christo, — wie denn diese Predigt auch unter dem Papstthum geblieben sei trotz der vielen daneben eingeführten Irrthümer; als Brüder oder als Glieder der Gemeine Christi ließ er hiemit auch Solche gelten, bei denen bis dahin jenes Licht schon vorhanden war, ohne auch schon diese Wolken verzehrt zu haben. Allein hiemit ist keineswegs gesagt, daß er je im Namen und Auftrag einer nach außen sich darstellenden und bekennenden Gemeine oder einer Kirche in diesem Sinne des Wortes ein Bekenntniß hätte aufstellen mögen, das solche Irrthümer noch zugelassen hätte. Da treten vielmehr wieder die stärksten Sätze ein, mit welchen Luther die Einigung mit den Sakramentirern abwies: de doctrina (quae non est nostra, sed Dei) ne apiculum quidem remittere possumus; neque ademtionem neque additionem ferre potest; debet esse unus quidam perpetuus et rotundus aureus circulus; — si (adversarii) verbum crederent esse verbum Dei, — scirent unum verbum Dei esse omnia, omnia esse unum, item unum articulum esse omnes, omnes esse unum. Und dagegen beweist auch diejenige Nachsicht Nichts, welche er, wie wir sahen, dann dennoch auch in der Sakramentslehre geübt hat. Denn auch während er Jenen, die noch nicht in die äußerste Zuspitzung der Lehre, in den Satz von der manducatio der ganz Ungläubigen sich zu finden wußten, die Bruderhand reichte, hat er doch in dem Bekenntniß, das er für die Kirche aufstellen sollte, nämlich in den Schmalkalder Artikeln, ohne Rücksicht auf sie die volle runde Wahrheit behaupten wollen.*)

Das sind die Ergebnisse, die wir in Betreff des Unterschiedes zwischen fundamentalen und nicht fundamentalen Artikeln aus Luthers Erklärungen gewinnen.

---

*) E. A. 23, 258. 50, 29. 13. 31, 340. Jen. 3, 181 b. vgl. oben S. 60. Comm. ad Gal. 2, 334 ff.

Zweites Hauptstück.

Die Lehre von Gott.

Der Gegenstand unseres vorigen Hauptstückes hat für sich gefordert, daß sowohl die Grundauschauungen Luthers als auch eine Reihe spezieller Fragen eingehender erörtert wurden. Wir hatten hier zu thun mit Anschauungen und Lehren, in welchen bei Luther nicht bloß der vorreformatorischen Theologie gegenüber ein neues, höchst bedeutungsvolles und folgenreiches Princip sich kundgibt und entfaltet, sondern deren freier, entschiedener Vortrag ihm auch gegenüber von der späteren, seinen Namen tragenden Orthodoxie eigenthümlich ist. Und die geschichtliche Ausführung unserer vorangegangenen Bücher hatte zwar schon zur Beleuchtung dieses Prinzips im Allgemeinen geführt, jedoch zur Behandlung so mancher bedeutsamer einzelner Punkte noch keine Veranlassung gegeben.

Dagegen haben wir im Nachfolgenden über Vieles kurz wegzugehen, was in einem vollständigen System der Theologie einen größeren Raum beanspruchen müßte. Es ist diß theils Solches, worin Luther mehr an die herkömmlichen Lehrformen sich anschließt, als daß er vom neuerfaßten Mittelpunkte der Heilslehre aus auch da auf Neugestaltungen geführt worden wäre; hieher gehört z. B. die Lehre von der Trinität, den Engeln, der Schöpfung. Theils sind es Lehrstücke und Fragen, mit Bezug auf welche Luthers Eigenthümlichkeit gerade darin besteht, daß er selbst überhaupt nicht so, wie es sonst ein dogmatisches System thun mag, auf sie sich einläßt; der Grund hievon konnte wieder ein verschiedener sein; so finden wir z. B., wie schon oben bemerkt worden ist, bei seinen vielen Aussagen über die göttlichen Eigenschaften, wobei auf die Grundeigenschaften eigenthüm-

liches neues Licht fällt, doch nirgends einen Versuch, das Einzelne genau zu disponiren und zu gruppiren: die Ursache ist ein Mangel an formellem, systematischem Interesse hiefür; anderswo, und zwar in den christlichen und theologischen Grundanschauungen selbst, werden wir z. B. den Grund dafür zu suchen haben, daß die eschatologischen Fragen nur verhältnißmäßig wenig entwickelt werden. Die wichtigsten Lehren endlich, welche wir hier in ihrem innern Zusammenhang überblicken werden, haben größtentheils schon in unserer geschichtlichen Darstellung von Luthers theologischer Entwicklung und von seinen Kämpfen mit den Gegnern sich so auch im Einzelnen entfaltet, daß wir hierauf jetzt fortwährend uns werden zurückbeziehen können.

Gottes Wesen und Eigenschaften; der geoffenbarte und der verborgene Gott, der absolute Rathschluß Gottes.

Von aprioristischen oder rein begrifflichen Spekulationen über Gottes Wesen und von Aussagen darüber, was Gott an und für sich sei, abgesehen von seiner Beziehung zur Welt und zu uns, hat Luther nie hören wollen. Immer ist darauf sein Blick gerichtet, wie Gott uns sich zu erfahren gibt in seiner Selbstbethätigung und Selbstbezeugung; auch die eigenen Aussagen Gottes über sich in der heil. Schrift waren ja Aussagen von ihm über sich, sofern er auf die Welt und Menschheit wirkt und ihr sich darbietet. Andererseits regt sich in ihm nie ein Zweifel daran, daß, soweit Gott uns sich zu erfahren gibt, diß auch wirkliche Offenbarungen von Gott und seinem Wesen, — daß die Vorstellungen und Erkenntnisse, die hieraus für uns erwachsen, bei aller etwaigen Unvollkommenheit doch nicht etwa bloß Sache subjektiven Bewußtseins seien. Denn Gott will sich offenbaren, und Gott ist wahrhaftig. Nur darauf kommt es an, wo Gott wirklich recht von uns Sündern sich wolle finden lassen als unser Gott; diß geschieht, wie wir gesehen haben, noch nicht in den allgemeinen Offenbarungen, sondern erst in der des biblischen Wortes.

Es sind nun aber zwei Seiten, welche im Bewußtsein von Gott und in der Betrachtung Gottes bei Luther neben einander und einander gegenüber treten. Wir kennen sie schon von den vorreformatorischen Schriften Luthers her. Indem wir zusehen, welches Verhältniß

in der Reife seiner Theologie beide zu einander einnehmen, wird sich uns hiemit der eigenthümliche Inhalt und Charakter seiner Gotteslehre überhaupt darlegen.

Auf der einen Seite nämlich haben wir bemerkt, wie stark das Bewußtsein von der göttlichen Macht und Erhabenheit, dieses Grundmoment in aller Religiosität, namentlich auch bei Luther sich geltend machte. Mit dem Bewußtsein des Sünders, dem alles Heil nur von oben her kommen kann und der ganz nur Stoff für die umgestaltenden göttlichen Kräfte sein soll, verband sich das Bewußtsein der Kreatur überhaupt, die gegenüber vom allwaltenden Schöpfer wie bloße Materie, gegenüber vom höchsten Sein wie Nichts sich fühlt. Dabei waren zu den Einflüssen, welche der Augustinismus auf Luther geübt hatte, vornehmlich die der Mystik gekommen. — Im Streit gegen den Pelagianismus der römischen Theologie ist dann Luther nach dieser Seite hin bis zu den stärksten Sätzen fortgeschritten, die er besonders in seiner Schrift gegen Erasmus ausspricht. Vermöge der allwirksamen göttlichen Macht geschieht nach ihm Alles mit unbedingter Nothwendigkeit. Dieselbe Nothwendigkeit folgt für Alles auch schon aus Gottes Vorherwissen. Sie gilt auch für das Böse, — und nicht bloß für die Entwicklung des Bösen, seit es in die Menschheit eingedrungen ist, sondern auch schon für sein Hereinkommen in dieselbe. Gegen die Anerkennung hievon darf keine Berufung eingelegt werden an das ethische Wesen Gottes, an seine Güte oder auch an seine Gerechtigkeit; denn also kommt dem Willen Gottes die in Gottes Wesen liegende Unbedingtheit zu, daß wir ihm nicht Gesetze stellen dürfen, sondern, was er will, eben weil er es will, für recht annehmen müssen. Und sein Wille gehört selbst zu seinem Wesen, ist selbst Natur: darum ist derselbe unwandelbar. — Daß Gott der wesentlich Gute sei, gibt sich schon nach Luthers erster Psalmenauslegung (oben B. 1, 76) in der Barmherzigkeit kund, mit welcher er für die Sünder das Heil schaffe. Gleichermaßen aber bezieht es dann Luther *) auch auf diejenige Gerechtigkeit, welche an den Verdammten sich bethätigt: die Gerechtigkeit, sagt er, sei Gott selbst; Gott sei das höchste Gut; so sei denn auch die Hölle voll von Gott und dem höchsten Gute. Und in der Schrift gegen Erasmus bezieht er es nun auch auf jene Allwirksamkeit, mit welcher Gott den Willen der Gottlosen bewege: Gott würde, wenn er mit ihr aufhörte, Gott oder gut zu sein auf-

---

*) So in der Tessaradek. consolator. v. J. 1520. Jen. 1, 482 b.

hören. Gut ist Gott nicht bloß auch dann, wenn er die Bösen nach seiner Gerechtigkeit verdammt, sondern sogar indem er sie, was der Vernunft grausam und ungerecht scheint, durch sein eigen Wirken verhärtet und für ihre Verhärtung straft. — Diese unbedingte Wirksamkeit, mit welcher Gott rein nach seinem Willen Leben und Tod und Alles in Allem wirkt, gehört freilich nach Luther nicht zum Inhalte der Offenbarung Gottes; in ihr und in der Frage, wie hiemit das geoffenbarte Wort, daß Gott den Tod des Sünders nicht wolle, sich vereinigen lasse, haben wir zu thun mit dem verborgenen, nicht gepredigten Gotte, in welchen keine menschliche Spekulation eindringen kann oder darf; eben dieser Deus non praedicatus aber ist, wie Luther gesagt hat, Deus ut est in sua natura et majestate (vgl. oben S. 47).

Indem wir aber diese Aussprüche Luthers uns wieder vergegenwärtigt haben, müssen wir sogleich beifügen, daß die Schriften und Stellen, wo er sie thut, doch nur vereinzelt dastehen innerhalb seines gesammten Lehrzeugnisses, welches sonst vielmehr einfach darauf gerichtet ist, die Ansprüche der Sünder auf eigenes Verdienst zu strafen und die gebeugten Sünder durch die vergebende Gnade und Liebe Gottes aufzurichten. Das ist sein Zeugniß von dem „gepredigten Gotte." Da steht für ihn schon in den Jahren, aus welchen jene Sätze stammen, der menschgewordene und gekreuzigte Gottessohn als Mittelpunkt da, in welchem man alle Erkenntniß von Gott suchen soll. Ausgehen von der Menschheit Christi, durch welche Gottes Barmherzigkeit sich uns darbietet, und durch sie zum unsichtbaren Vater sich erheben, der durch sie so Großes an uns gethan hat: das nennt er schon damals den einzigen und alleinigen Weg zur Erkenntniß Gottes. *) Darauf verweist er die, welche wegen der Prädestination angefochten sind (vgl. oben B. 1, 289); dazu geht er auch im Buch de servo arbitrio von jenen Aussagen über Gottes verborgenen Willen über. In Christus, sagt Luther, sehe man recht klar den wahren Namen Gottes, — wie gut, freundlich u. s. w. Gott sei; das sei die rechte Kabbala des Namens des Herrn, nicht die Kabbala des Tetragramma (יהוה), wovon die abergläubischen Juden fabeln.**) Und zu Gottes Grundcharakter und Wesen selbst setzt er die belebende beseligende Wirksamkeit, welche derselbe durch seinen Sohn, den Erlöser, üben will, im Gegensatze gegen das Tödten,

*) So Br. 2, 226. **) Comm. ad Gal. 3, 221.

welches gleichfalls von Gott ausgeht, in die Beziehung, daß er jene als opus Dei proprium, diese als opus alienum bezeichnet (vgl. oben B. 1, 115. 158. 218).

Diese Seite also, das Zeugniß von Gottes erbarmender Liebe in Christo, ist bei Luther schon damals vorangetreten. Auch die Predigt von Gottes Gerechtigkeit und seinem Zorn gegen die Sünde hat den Zweck, dem „eigentlichen Werke Gottes“ Bahn zu machen; sie will den Menschen bereiten zur Aufnahme jener Gottesgerechtigkeit im passiven Sinne des Wortes, darin der gnädige Gott den Menschen rechtfertigt (oben B. 1, 48); ja schon früh hat Luther gar erklärt, Gott hasse den Zorn, nämlich den Tod (oben B. 1, 77). Auch die gewöhnlichen Aussagen Luthers über die Macht Gottes haben kein anderes Ziel: indem der Mensch vor dem allmächtigen Schöpfer auf alles Eigene verzichtet, soll er der allwirksamen Gnade desselben froh werden. — Aber hinter dieser Anschauung, welche in der frohen Heilspredigt sich öffnet, bleibt wie ein dunkler Hintergrund, von welchem das Auge mit Bangen sich abwenden muß, der nicht gepredigte, verborgene Gott stehen, als dessen Natur bloße Macht und Machtvollkommenheit des Willens sich darstellt und der auch da, wo er Leben predigen läßt, in seinem verborgenen Willen den Tod beschlossen haben und mit seiner Macht in unabwendbares Verderben führen kann; Luther redet da, wie wenn diesem Gotte doch in Wahrheit gleichmäßig das Lebendigmachen und das Tödten als sein Werk eignete: nur in der von ihm gebotenen Predigt würde Gott demnach jenes als sein opus proprium erscheinen lassen. — Ist es möglich, daß Ein religiöses Bewußtsein, Ein Glaube beide Seiten so mit einander festhalte?

Später nun haben wir gleichfalls noch die beiden Seiten bei Luther einander gegenüberzustellen. Und die Schwierigkeiten, welche im Verhältniß beider zu einander liegen, werden auch dann nicht gelöst; ja Luther selbst warnt vor jedem Versuch, die Geheimnisse, welche hier obwalten, zu ergründen. Aber dennoch dürfen wir nicht verkennen, daß die Stellung, welche beide — und zwar nicht bloß in Luthers öffentlichen Kundgebungen, sondern auch in seiner eigenen Anschauung — zu einander einnehmen, in merklicher und bedeutsamer, wenn gleich keineswegs klar und scharf ausgeprägter Weise sich geändert hat. Der Zeitabschnitt, aus welchem seine bisher angeführten Sätze stammen, reicht bis Ende d. J. 1525 (vgl. oben

S. 53 f.). Fürs Nachfolgende gebrauchen wir Schriften aus der ganzen übrigen Periode.

Sehen wir zunächst, wie hier vollends die Lehre von dem „gepredigten, geoffenbarten“ Gotte sich entfaltet. Wir gewinnen, so weit wir hiebei stehen bleiben, eine umfassende Lehre von Gottes Eigenschaften und, wie man denken möchte, von Gottes Wesen, bei der namentlich das, was als Grundbestimmung gelten müsse, ins schönste Licht zu treten scheint. Hernach werden wir freilich wieder fragen müssen, ob, was hier sich darbietet, auch gegenüber von jener anderen Seite seine Stelle behauptet, — ob auch ihr gegenüber diese Bestimmungen als wahre Bestimmungen des göttlichen Wesens dürfen festgehalten werden.

In seiner Offenbarung also, — in der Schrift, — in Christo, sollen wir Gott kennen lernen.

Aus der Schrift selbst, nämlich aus dem Namen Jehova, entnimmt Luther einmal die Bezeichnung Gottes als des Wesens selber oder als des schlechthin Seienden. Er leitet nämlich den Namen her „von dem Wort Hajo oder Havo“ = wesen oder sein, wobei das Jot nota nominis verbalis sei; wir könnten, sagt er, für dieses Tetragrammaton das deutsche Trigrammaton „Ist“ setzen; Gott sei von Ewigkeit her in und von sich selbst, ohne Anfang und Aufhören; es heiße mit ihm eitel Ist oder Wesen *). Und dieses Ist oder Wesen sei unbegreiflich und unaussprechlich: in diesem Sinne sei vielleicht von den Alten die Unaussprechlichkeit des Namens Jehova ausgesagt worden, von der jetzt die Juden verkehrte Dinge reden. So könnte es scheinen, als ob wir mit dieser höchsten, zugleich aber abstraktesten Bezeichnung gerade auf den verborgenen Gott geführt würden. Allein Luther fährt sogleich fort mit der Mahnung: „solch Jehova, d. i. göttliches Wesen“ sollen wir jetzt eben in der Schrift erkennen und suchen, wie er sich selbst durch sein Wort geoffenbart habe.

Und diese Mahnung kehrt allenthalben bei Luther wieder. — Im Unterschied von Gott, sofern er im Worte sich uns darbietet, heißt die Gottheit nuda, — Deus absolutus, — Deus in praedicamento substantiae, — Gott in seiner Majestät. So läßt er sich

---

*) E. A. 32, 304 ff., vgl. Jen. 1, 573 b; anders, mit künstlicher Deutung der einzelnen Buchstaben, hatte Luther früher, Op. ex. 14, 276 f, den Jehovanamen ausgelegt.

von uns nicht finden und greifen; der Deus infinitus ist für uns Deus vagus; hier gilt, daß Gott in einem für uns unzugänglichen Lichte wohnt (1. Tim. 6, 16); ja dieser Gott in seiner Majestät ist für uns ein verzehrend Feuer (Hebr. 12, 29). Suchen sollen wir ihn wie er ist vestitus et indutus verbo, — Gott in praedicamento relationis, — den Gott, wie er seine Majestät aufs Tiefste verborgen hat in seinem fleischgewordenen Sohne, der die Brüste Mariä saugt und am Kreuze hängt. Und hier ist er wirklich zu finden: der Sohn malt uns des Vaters Herz und Willen; wo der Gott Christus Jesus ist, da ist der ganze Gott oder die ganze Gottheit, da wird gefunden der Vater und der heil. Geist; in jener Hülle, welche der fleischgewordene Sohn ist, bietet sich uns die göttliche Majestät selbst mit allen ihren Gaben dar. — Dabei nennt Luther neben dem Worte, welches uns den Gott in Christo bringt, namentlich auch die Taufe, das Abendmahl und die Absolution. *)

Wie viel an diesem Einen Wege zu Gott und zur Erkenntniß Gottes gelegen sei, hatte Luther anfangs besonders unter den innern Anfechtungen erfahren, in welche er mit seinen eigenen Gedanken über Gott gerathen war. Dazu war jetzt der Gegensatz gegen die Schwarmgeister gekommen, welche nach ihrer Weise mit eigenen Spekulationen in den Himmel klettern wollten.

Solche Mahnungen sprach er fortwährend vorzüglich gegen diejenigen aus, welche darüber ängstlich grübelten, ob Gottes Wille ihnen wirklich günstig sei; sie verwies er auf das Wort des sich offenbarenden Gottes, sofern es Wort der Verheißung und Gnade ist. Auch die Gebote jedoch, in welchen Gott für unser sittliches Leben in der äußern Welt seinen Willen zu erkennen gibt, hält er den Lesern vor, die etwa auch in dieser Hinsicht zu dem verborgenen Gott hätten abschweifen mögen; er kennt auch einen Fanatismus und Fatalismus, welcher spreche: man brauche nicht für Leib und Leben zu sorgen, bedürfe keiner Bücher u. s. w., da man, wenn es einmal bei Gott so beschlossen sei, auch ohne das fortleben und auch ohne das gelehrt werden müsse; hiegegen lehrt er, daß man, ohne über die verborgene Regierung Gottes zu grübeln, gemäß Gottes offenbarem Willen die von ihm verordneten Mittel gebrauchen und dem

*) Op. ex. 2, 174. 4, 101 f. 122. 19, 22. 76. 20, 177 ff. 180. E. A. 47, 145. 192 f.

von ihm angewiesenen Beruf dienen solle; sonst begehe man die schwere Sünde, Gott zu versuchen.*)

Welche Grundbestimmungen ergeben sich nun unserem Erkennen, wenn wir diesen sich offenbarenden Gott betrachten?

Fundamentale Bedeutung behält, auch vom Standpunkt der Offenbarung aus betrachtet, die Eigenschaft der göttlichen Allmacht; wir haben bereits bemerkt (S. 243), wie Luther den Artikel von Gott, dem allmächtigen Schöpfer, als höchsten Glaubensartikel bezeichnet. Und so sehr verwirft er auch jetzt noch vermöge der göttlichen Allwirksamkeit gegenüber vom Geschöpfe (nicht bloß vermöge der menschlichen Sündhaftigkeit und freien göttlichen Gnade) die Annahme eines freien menschlichen Willens, daß er wieder einmal wie früher (B. 1, 284) das Bild der Säge (nach Jesai. 10, 15) auf unser Verhältniß zum Schöpfer anwendet;**) wir können, sagt er, weder Etwas wahrhaft Gutes noch Etwas Böses thun, so wie der Säge Werk nicht ihr eigenes ist, sondern dessen, der sie bewegt. Doch die Fragen, die hieran sich knüpfen, führen uns schon hinüber zu den verborgenen Geheimnissen Gottes. Und indem wir unten darauf zurückkommen werden, haben wir hier andererseits auch sofort beizufügen, daß so weitgehende Sätze über Gottes Allwirksamkeit, dergleichen in den früheren Perioden nur an einzelnen Stellen vorgetragen, jedoch dann mit großem Nachdruck ausgeführt wurden, in der Menge aller späteren Schriften Luthers nur noch mit Mühe sich auffinden lassen. — Aufs Innigste verbindet sich sodann mit dem Begriffe der wirkenden Allmacht der der Allgegenwart. Gegenwärtig ist Gott eben als der allwirksame. Und es ist nun das eine wahrhafte Gegenwart Gottes selbst: mit seiner Gewalt ist auch sein Wesen, sein Geist u. s. w. allenthalben, und zwar so daß er Alles bis aufs Kleinste durchdringt und durchwaltet; es ist aber eine Gegenwart, die weit eine andere Art hat als jede Gegenwart von Geschöpflichem, — eine Gegenwart, bei der Gott ebenso hoch über jedem Dinge steht, wie er in jedem Dinge ist. Ausgeführt hat diß Luther vornehmlich in den oben ausgehobenen Erklärungen gegen Zwingli. Es stellt sich uns da seine Anschauung von der höchsten, geistigen Existenzweise im Unterschied von einer endlichen und sinnlichen dar. Gott ist so repletiv gegenwärtig; auch wenn Gott ein

---

*) Op. ex. 7, 196. 10, 224 f. vgl. auch oben B. 1, 287.

**) Op. ex. 22, 117 f.

Sein im Himmel beigelegt wird, soll nicht an lokale Gegenwart gedacht werden. Und gegenwärtig ist so Gott auch mitten in der Hölle. Von dieser Gegenwart, mit welcher Gott an allen Enden ist, unterscheidet dann Luther die Gegenwart Gottes da, wo man ihn auch als Gott kennt, wo sein Wort, Glaube, Geist ist, wo die Seinen sind, die allein fühlen, wie er ein solcher Herr sei; er nennt jene die natürliche, diese die geistliche Gegenwart Gottes.*) — Die Ewigkeit Gottes in unmittelbarer Einheit mit seiner Aseität und mit seiner Unwandelbarkeit spricht nach Luther schon der Name Jehova aus. Es kommt Gott ein Wesen zu, vermöge dessen er ist vor und außer der Zeit, und vermöge dessen Alles, was wir in der Zeit getrennt verlaufen sehen, für ihn gleich nahe ist, ja in Einem Momente vor ihm steht, in Einem Blicke von ihm umfaßt wird; so ist Alles ohne ein Vorher oder Nachher ihm gegenwärtig, eben weil er ist simpliciter extra temporis rationem. Luther setzt ferner auch für die Zeit selber einen Anfang: vor dem Anfang 1 Mos. 1, 1 sei Nichts gewesen, weder Tage noch Zeit; Gott aber, sagt er, sei doch gewesen. Für uns auf Erden freilich, bei denen Alles von Fuß zu Fuß nach einander gehe, sei dieses göttliche ewige Leben unbegreiflich. Mit dieser Ewigkeit ist nun auch schon jene Allmacht Gottes gegenüber von allen Wesen außer ihm, die ja sammt der Zeit nur von ihm ihr Dasein haben, und seine vollkommene Selbstgenugsamkeit gesetzt; ja Luther bemerkt einmal, sie umfasse in sich alle Eigenschaften der Gottheit, die Allmacht, Seligkeit, Weisheit, indem Gott Nichts je von Jemand empfangen habe (vgl. Röm. 11, 35).*) — Daß dieser ewige, allmächtige Gott, der wie in Allem so über Allem ist, ewig auch seiner selbst bewußt und Allem auch als Wissender gegenwärtig sei, war Luther nicht erst eigens auszuführen veranlaßt. Was speziell das göttliche Wissen des Zukünftigen betrifft, so sind seine Hauptaussagen darüber schon in jenen über die Ewigkeit gegeben. Ausdrücklich befaßt er dann darunter auch die Handlungen des menschlichen Willens; auch die Bosheiten der Menschen habe Gott von Ewigkeit her gesehen; zuzugeben sei, daß er auch von Ewigkeit her wisse, welche Menschen selig sein sollen oder werden. Mit diesem Vorherwissen hängt ihm auch die Unwandelbarkeit der göttlichen Rathschlüsse zusammen; Gott habe nie, was er gethan, bereuen

*) oben S. 154 f. 175 ff. E. A. 41, 340. **) E. A. 33, 29 f. 66. 157. 51, 459. Op. ex. 1, 95. 18, 281 f.

können, indem er erst nachher gesehen hätte, wozu es geführt: „est Deus ab aeterno firmus in suo consilio, videt et scit omnia.“ *) Fragen wir freilich, wie sich zu diesem Vorherwissen und diesen Rathschlüssen einestheils die Heilszusagen an alle Sünder, anderntheils die Erfolglosigkeit derselben bei so Vielen verhalte, so stehen wir hiemit wie bei jenen Fragen über die göttliche Allwirksamkeit wieder vor dem verborgenen Gotte.

Ganz besonders reich und angelegentlich aber hat Luther, wie schon früher, so vollends jetzt die ethischen Eigenschaften Gottes und zwar als solche, die zu unserem Heile wirken, in seiner Predigt bezeugen wollen.

Mit großem Ernst verkündet er fortwährend den heiligen Eifer Gottes gegen die Sünde. Eben hierauf bezieht er bestimmter jenen Ausspruch von dem Gotte, welcher ein verzehrend Feuer ist; mit dem Willen ist darin zusammen die gewaltigste und heftigste Kraft: so kann und will Gott strafen. Wesentlich eins hiemit erscheint bei Luther die Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes, „vermöge deren Gott selbst gerecht ist und die Gottlosen straft.“ Wiederholt sagt Luther auch später noch (vgl. oben B. 1, 48): wenn der „gerechte“ Gott im Worte der Schrift verkündet werde, so haben wir vielmehr an den Gott zu denken, der uns gerecht mache, der Sünder sich erbarmend; „gerecht“ heiße in der Schrift eigentlich „fromm“; die strenge Gerechtigkeit Gottes nenne die Schrift „Ernst, Gericht oder Richtigkeit.“ Aber er erkennt nicht bloß der Sache nach auch eben diese strenge Gerechtigkeit an, sondern er gebraucht dann doch selbst auch wieder den Namen Gerechtigkeit für sie. Und wie nun aus ihr das Strafen der Sünde folgt, so liegt in ihr überhaupt das, daß Gott auf die Gebote hält, gegen deren Uebertretung sie dann als strafende verfährt. Gott ist gerecht, indem er auf das hält, was vor ihm recht ist. So ist Gott nach Luther „die ewige Gerechtigkeit und Klarheit, welcher denn aus seiner Art hasset die Sünde.“ **) Insbesondere zeigt sich uns dieses Wesen der göttlichen Gerechtigkeit auch in den Aussagen über die Stiftung der Versöhnung durch Christus. So erklärt Luther an der so eben ausgehobenen Stelle: eben jenen Zorn Gottes gegen die Sünde habe Christus auf sich genommen und habe aus dem zornigen Richter einen barmherzigen

*) Br. 3, 354 f. Op. ex. 2, 168 ff. **) Op. ex. 14, 207. 19, 24. E. A. 10, 17. 12, 172.

Gott gemacht; es habe, sagt er, der göttlichen Gerechtigkeit durch Christi Leiden genug geschehen, es habe der Tod u. s. w. mit Recht überwunden werden müssen. Nicht minder bezieht er ferner die Genugthuung darauf, daß Christus auch alle die göttlichen Gebote erfüllt habe. So habe Gott wollen „seine Ehre und Recht bezahlt haben.“ So erst, nachdem der Gerechtigkeit genug geschehen, habe „die Barmherzigkeit und Gnade Raum, über uns und in uns zu wirken.“ *)

Aber auch über alle die Zeugnisse von dieser Gerechtigkeit greift endlich die Predigt von Gottes Liebe weit über.

Aus dem Namen Jehova hat Luther entnommen, daß es mit Gott heiße eitel Ist oder Wesen. Allein nicht bei dieser Aussage sollen wir stehen bleiben; aus der Schrift sollen wir erkennen lernen, was bestimmter in diesem Wesen enthalten ist. Und was ist nun hiernach Gott? Luther antwortet: „ein Gott ist, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöthen.“ Ein rechter Name für diesen Gott ist ihm der deutsche Name Gott, welchen er von gut ableitet; und gut heißt ihm Gott „als ewiger Brunnquell, der sich mit eitler Güte übergeußet und von dem Alles, was gut ist und heißet, ausfleußt.“ **) Nichts anderes besagt es, wenn Luther mit Johannes ausspricht, Gott sei die Liebe. Liebe, erklärt er, nenne man mit Recht die köstlichste, vollkommenste Tugend in Gott und Menschen; doch was etwa hievon Philosophen reden, sei noch Nichts gegen dem, daß Johannes mit vollem Mund herausschütte und spreche: „Gott ist selbst die Liebe und sein Wesen ist lauter Liebe“; ja die göttliche Natur sei Nichts denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde fülle. Und so redet er auch vom Zorne Gottes gegen die gefallene Menschheit nicht in dem Sinn, als ob darunter Gottes Liebe aufgehört hätte und erst durch Christi Sühnungswerk wieder hätte erweckt werden müssen. Sondern recht nachdrücklich leitet er eben aus ihr Christi Sendung und Werk selbst ab; Christus hätte uns die Liebe nicht erzeigen können, wenn es Gott nicht in ewiger Liebe hätte haben wollen, und ihm sei Christus in seiner Liebe gegen uns gehorsam gewesen; demgemäß sollen wir jetzt durch Christum in Gottes Herz steigen. In dieser Liebe also schüttet Gott, wie Luther sagt, alles Gute aus, —

---

*) E. A. 10, 449 ff. 7, 175 ff. 299 f. 15, 385. **) E. A. 21, 35—37.

gibt uns Leib und Leben und seine Gnade und alle Güter; ja da schüttet er aus, was die geistlichen Güter anlangt, nicht Sonne und Mond, noch Himmel und Erde, sondern sein eigen Herz und seinen liebsten Sohn.*)

Gemäß dem Verhältniß zwischen Gott und den Geschöpfen, vollends den Sündern, ist diese Liebe ihrem Wesen nach tiefste Herablassung. Jene unendliche Erhabenheit und Macht Gottes steht ihr nicht entgegen, sondern eben als der Höchste und Allgewaltige läßt sich Gott herab zum Niedrigsten und Schwächsten, nur das fordernd, daß das Geschöpf die eigene Niedrigkeit und Dürftigkeit und seine Hoheit und Erbarmung anerkenne. Gottes Art ist, daß er heruntersehe; er kann nicht über und nicht neben sich sehen, weil er Nichts über sich hat und Niemand, der ihm gleich wäre; darum sieht er unter sich; derhalben, je tiefer Einer ist, je heller Gottes Augen auf ihn sehen. „Hic titulus et propriissima definitio Dei est: respector contemtorum et humilium.“ — Das ist denn auch unseres Gottes Ehre, daß er sich um unser willen aufs Allertiefste heruntergibt, ins Fleisch, ins Brod des Sakramentes, in unseren Mund, Herz und Schooß. Und so ehren dann wir ihn recht, indem wir ihn halten für den Barmherzigen, für unsern Vater in Christo.**)

Von hier aus kommen wir auch auf jenen Begriff der göttlichen „Gerechtigkeit“, welcher nach den oben angeführten Sätzen Luthers der eigentlich biblische sein soll. Er unterscheidet nicht nur den Begriff der „Gottesgerechtigkeit“ als einer passiven, mit der Gott uns begabe und welche dann, wie sie aus Gott sei, so auch vor Gott gelte (vgl. auch E. A. 29, 81. Jen. 3, 229b), von der Gerechtigkeit als einer Eigenschaft Gottes selbst; sondern er bezieht auch, wie wir sahen, eben diese darauf, daß Gott unserer sich erbarme, uns rechtfertige, jene Gerechtigkeit uns schenke. Und die Einheit für die beiden Seiten dieser göttlichen Eigenschaft, vermöge deren er sich so erbarmt und doch auch die Sünde haßt, finden wir nun in dem Begriffe „fromm“, welchen er für „gerecht“ setzen will (vgl. auch Op. ex. 17, 250: justus = fromm). Ueber die Bedeutung von „fromm“ nämlich hat er einmal aus Veranlassung des hebräischen תָּמִים Psalm 18, 24, welches er mit „fromm“ überträgt, so sich

*) E. A. 12, 326. 19, 366. 12, 258. 11, 151. 19, 381. 397. 368.
**) E. A. 15, 408. Op. ex. 7, 270. — E. A. 30, 71 ff. vgl. oben S. 238.

erklärt: „תָּמִים, id est integer, probatus, perfectus, immaculatus, — teu. frumm, qui neminem laedit, omnia facit, quae debet;“ so übersetzt er auch תְּמִימִים mit: fromm = recti, — integri, perfecti. *) Wir werden hiemit darauf hingeführt, daß Gott gerecht oder fromm ist, sofern er den Menschen gegenüber recht, und das heißt sittlich vollkommen sich verhält, — und daß zur sittlichen Vollkommenheit eben auch jenes Erbarmen gehört. Weiter aber erscheinen bei Luther jene beiden Seiten der Gerechtigkeit darin mit einander vermittelt, daß er doch sein Erbarmen den Menschen erst zu Gute kommen läßt auf Grund der für die Sünde geschehenen Genugthuung Christi und nur indem sie selbst auch als Gläubige auf die Gerechtigkeit Christi bauen, ja selbst auch schon eben im Glauben zu Gott recht sich verhalten; was das letzte Moment betrifft, so erinnern wir an früher angeführte Sätze, besonders aus der „Freiheit eines Christenmenschen“; die Gerechtigkeit, sagt Luther, gibt Jedem, was ihm zusteht, und ich gebe nun Gott das Seine, so ich an ihn glaube, ihn für einen gnädigen Vater halte; so hat Abraham, weil er glaubte, Gotte die Ehre gegeben oder das was Gott gebührt; **) — näher haben wir hievon noch unten bei der Lehre von der Heilsaneignung zu reden (6. Hauptst.).

Und wie weit nun erstreckt sich jene Liebe Gottes, welche so hohen und reichen Inhalt ausströmen läßt? Luther sagt von ihr: keines Menschen, noch aller miteinander Unwürdigkeit, ja verdienter ewiger Zorn und Verdammniß könne so groß sein, daß die Größe der Liebe und Gnade oder Vergebung nicht dieselben hoch, tief, breit und weit überwöge, ja überschwemmte. Und so will sie, wie Luther sehr nachdrücklich und ohne Einschränkung ausspricht, auch auf alle einzelnen Menschen sich beziehen. Aller, nicht bloß Etlicher Sünden hat Christus getragen; eben daraus, daß er für aller Welt Sünden gestorben ist, folgt für mich, der ich ein Theil der Welt bin, aufs Gewisseste, daß er auch gestorben ist für die meinigen. An Alle ergehen die Einladungen und Verheißungen der Gnade; sie lauten so allgemein, damit Keiner sich ausschließe. Für alle Menschen ist Gottes Sohn gegeben, alle sollen glauben, und alle glaubenden nicht verloren werden: da greife doch Jeder sich bei der Nase und sehe zu ob er auch Mensch sei und auch ein Stück der Welt, die Gott geliebt

---

*) Op. ex. 16, 103. 10, 146. **) E. A. 17, 117 Comm. ad Gal. 1, 328.

hat (Joh. 3, 16). Gottes Wille ist es, daß sie so alle ihre Sünden erkennen, glauben und selig werden; dieser Wille ist offenbar und gewiß; darum hat man auch bei der Bitte um solche himmlische Güter es nicht, wie bei der Bitte um Irdisches, in Gottes Willen zu stellen, ob ers thun wolle oder nicht, sondern wir sollen wissen und glauben, daß ers gern und ohne allen Zweifel geben will. Auch dadurch darf man hierin sich nicht beirren lassen, daß Gott Alles wisse und daß alle Werke und Gedanken in allen Kreaturen nach seinem Willen geschehen müssen; sondern hieran hat man zu halten, daß es doch ist sein ernstlicher Wille und Meinung, auch Befehl, von Ewigkeit beschlossen, alle Menschen selig zu machen, wie Ezech. 18, 23 klärlich gemeldet wird, daß Gott das Leben des Sünders wolle, — und kein Sünder soll davon in närrischen, vom Teufel eingegebenen Gedanken sich absondern.*) Mit diesen Erklärungen hat Luther zu der Frage über Gottes Liebe und Liebeswillen entschieden eine andere Stellung als früher sich gegeben. Wie sollte er hiernach noch in dem Ausspruch 2 Petr. 3, 9 ein „Heruntergehen unter den apostolischen Geist“ finden (oben S. 271, i. J. 1524)? Sicher gehört daher auch seine „Auslegung des Spruches 1. Tim. 2, 4: Gott will, daß allen Menschen u. s. w.“ E. A. 51, 316 ff in die frühere Zeit, in welche sie die ältern Ausgaben setzen. Gerade sie zeigt uns, wie wenig Luther früher zu jenen später von ihm ausgesprochenen Sätzen sich verstehen konnte. In ihr meint er das paulinische Wort noch so umdeuten zu müssen: es handle zunächst („daß allen Menschen geholfen werde“) von der Hülfe Gottes ganz im Allgemeinen, vornehmlich vom Frieden und friedsamen Regiment, um welches wir bitten sollen; und am schärfsten werde es dahin verstanden, daß Gott allein helfe, wo irgend einem geholfen werde; nicht besage es, daß Gott alle Menschen selig machen wolle; der zweite Satz dagegen: „und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen“, gehe allein die Gläubigen an: Gott wolle, daß Allen geholfen werde, sonderlich aber Etlichen also daß sie kommen zur Erkenntniß der Wahrheit; das weitere Wort von dem für Alle gegebenen Mittler bedeute nur, daß Alle, die selig werden und zu Gott kommen, nur durch den Mittler dazu kommen.**) Nach der Art, wie wir den

---

*) E. A. 12, 329. 19, 223 Jen. 1, 539. 4, 552. E. A. 12, 337. 3, 33 f. Br. 3, 355. **) vgl. über diesen Spruch auch oben S. 34 f. Br. 2, 452.

späteren Luther sich aussprechen hörten, hätte er eine solche Auslegung nicht mehr nöthig gehabt. — So macht Luther dann auch oftmals denen, welche Gottes Wort und die darin dargebotene Seligkeit nicht annehmen, ihren Unglauben ganz wie ihre eigene Schuld zum Vorwurfe. Er sagt: quod Christum non omnes accipiunt, ipsorum culpa fit, quod non credunt et indulgent incredulitati suae; interim manet sententia Dei et promissio universalis, quod Deus omnes homines vult salvos esse; — ausgeschlossen werde Keiner, der sich nicht selbst ausschließen wolle; werden Viele verloren, so sei es des Teufels und des bösen Willens Schuld, denn Gottes Wille sei ein gnädiger; wer sich selbst ausschließe, werde dafür sich verantworten müssen. In einer Predigt der Hauspostille (nach Dietrichs Ausgabe) weist Luther auch bei Jesu Ausspruch: „Viele sind berufen, Wenige auserwählt," auf jenes Wort Joh. 3, 16 von Gottes Liebe zur ganzen Welt; diejenige Deutung des Spruches, wornach Gott seine Gnade Vielen anbiete, aber Wenigen wiederfahren lasse, erklärt er für einen gottlosen Verstand; man müßte, sagt er, diesem Gotte feind werden, an deß Willen es allein fehlete, daß wir nicht alle selig werden; es verhalte sich vielmehr so: während Gott Allen das Evangelium predigen lasse, damit Alle es annehmen sollen, halten sich Viele nicht recht gegen dasselbe, gefallen daher Gott nicht, Gott möge sie nicht, und diß heiße Christus „nicht auserwählt sein," nämlich „nicht so sich halten, daß Gott einen Gefallen an ihnen hätte." *) — Allerdings aber haben wir nun in Betreff der Frage, warum sie nicht glauben, sondern in der Sünde bleiben, doch auch wieder auf das zu verweisen, was noch über die andere Seite von Luthers Gotteslehre zu sagen ist.

So weit also reicht das Zeugniß Luthers von Gottes Liebeswillen. Und wie Gott seinem Wesen nach Liebe ist, so nennt denn Luther auch jetzt wieder die Bethätigung dieser Liebe und Gnade nach Jes. 28, 21. das „eigentliche Werk," auch das „natürliche" Werk Gottes. Zu den ihm fremden Werken, zum Zürnen, Richten, Verdammen u. s. w., wird Gott nach Luther nur „genöthigt" durch unsern eigenen Stolz, und ihr Ziel ist eben jenes Werk: durch Demüthigung will er zu sich uns führen. Unser Gott, heißt es ein ander Mal, ist ein Gott des Lebens und kann durch sich

*) Jen. 4, 552. E. A. 9, 10. 11, 291. 29, 233. 4, 122. 2, 84 ff.

selbst Anderes Nichts denn Gutes thun.*) — Ja Luther spricht jetzt, — wie er einst gesagt hatte, daß Gott den Zorn hasse, — öfters so sich aus, als ob Gott in Wahrheit überhaupt nicht zürnte, oder nur gegen die Sünde, nicht gegen die Personen. Er sagt: Deus, etsi peccatum odit et punit, tamen personam non odit; diligit enim mundum etc. Ja: „bei Gott ist kein Zorn noch Ungnade, sein Herz und Gedanken Nichts denn eitel Liebe; auch damit, daß er zuweilen drein schmeißt, beweist er seine Liebe an uns." Auch hat hiebei Luther nicht bloß Gottes Verhalten zu den schon gläubigen Gotteskindern im Auge, worauf allerdings seine meisten derartigen Aussprüche zunächst gehen. So zieht er z. B. aus Hosea 11, 8 die allgemeine Folgerung: quod cor concitatum ira propter peccata hominum non sit verum Dei cor, verum autem Dei cor hoc esse, quod afficitur malis nostris, quod ardet commiseratione etc. Es wollen indessen solche Sätze wesentlich dasselbe besagen, was schon in jenen Aussprüchen von fremden und eigentlichen oder natürlichen Werke Gottes enthalten ist: die Natur Gottes an sich ist „eitel Liebe und Güte," aber ebendieselbe muß doch, sofern die Sünde ihr entgegentritt, auch eifern und wie ein verzehrendes Feuer wirken; Luther vergleicht Gott mit dem „König unter den Bienlein," der keinen Stachel habe und Niemand leid thue und der doch, um nicht von den Hummeln getödtet zu werden, noch andere um sich haben müssen, die da stechen können und ihn verwahren: so lasse Gott allerlei Plagen, ja den Teufel aus der Hölle ausgehen und gebrauche sie als Stacheln um sich her. Und während nun nach allen jenen Aussprüchen als innerstes Motiv und höchster Zweck Gottes die Liebe erscheint, — während Luther auch den Eifer Gottes „zornige Liebe" nennen will, — während er ebenso auch bei den Menschen nur einen solchen „Zorn Gottes" zuläßt, der selber aus reiner Liebe und gutem Herzen komme: gibt er doch den Thaten des göttlichen Eifers zugleich auch wieder die nächste Bedeutung, daß sie Gottes Ehre und Recht wahren sollen; eben indem sie diß thun, in der Strafe das Recht vollziehen, den Sünder als solchen demüthigen und tödten, sollen sie jenem eigentlichen Werke Gottes dienen. So einigen sich uns mit den hier vorgeführten Aussprüchen die obigen über Gottes strafende Gerechtigkeit. Als Absicht, in welcher Gott jene Stacheln brauche, gibt Luther an

*) Op. exeg. 18, 329. E. A. 36, 70. Op. exeg. 3, 315. 6, 399. 402.

der erwähnten Stelle zunächst an: daß Gott bei seiner Majestät bleibe. Das Wort „Deus odit peccatum“ behält seinen vollen Ernst. Und auch von den Sündern selbst sagt Luther doch auch wieder, daß Gott sie hasse, — sofern sie nämlich eben Sünder sind, — ja er leitet auch diß aus Gottes Natur ab: „Deus non potest negare naturam suam, hoc est, non potest non odisse peccatum et peccatores, hocque necessario facit, nam alioqui injustus esset et amaret peccatum.“ Jener fortdauernden Liebe Gottes zur Welt ferner können dann doch die Menschen nur genießen, soweit sie im Glauben Theil haben an dem Sohne, welchen der Vater gegeben und welcher eben auch der Gerechtigkeit genug gethan hat; so sagt er: quomodo igitur vera sunt ista duo contradictoria: habeo peccatum et sum dignissimus ira et odio divino, et pater amat me? hic nihil omnino intercedit, nisi solus mediator Christus.“ *) — Einzelne Aussprüche Luthers lauten vollends, als ob Gottes Zürnen rein nur Schein und Sache unserer subjektiven Vorstellung wäre. So sagt Luther von den Christen: wir dürfen uns aufrichten mit dem Gedanken, Deum, etsi irasci videtur, tamen — facere alienum opus et simulare iram ad occidendum sensum carnis qui est contra Deum; und bei der Geschichte von Jakobs Ringen mit Gott: Gott überwinden heiße das überwinden, was in unserem Gewissen sei und gefühlt werde, — und nicht Gott wandle sich, sondern unser Gewissen wandle sich, — Gott bleibe immer gütig, während in unserem Gewissen nicht anders sei, denn daß er zornig sei; ja er fährt auch in Betreff der Verdammten fort: „also ist er den Verdammten Nichts denn eitel Zorn, straft sie nur mit ihrem eigenen Gewissen.“ **) Allein die Pein, welche die Sünder im Gewissen fühlen und welche nach Luther bei dem Verdammten bis zur beständigen Höllenpein des Gefühls, vom liebenden Gott verlassen zu sein, sich steigert, ist nach ihm eben immermehr etwas bloß Subjektives, sondern dieses Gefühl wird von Gott selbst gewirkt und er kann nach seiner Natur nicht anders, als es in den Sündern wirken, dieweil sie in der Sünde bleiben.

Luthers Auffassung von Gott als der reinen Liebe scheint mitunter sogar zu führen bis zu einem Dualismus zwischen Gott, aus dem alles Gute und lauter Gutes für unser inneres und äußeres Leben fließe, und zwischen dem Teufel, von welchem alle äußeren und

*) Jen. 4, 635 b. 661 b. E. A. 19, 370. 42, 152. 13, 147. Comm. ad Gal. 1, 238 f. **) Op. exeg. 5, 179. 34, 207.

inneren Lebenshemmungen ausgehen. In welchem Umfang Luther alle diese vom Teufel herleitet, werden wir unten weiter bemerken (3. Hauptst.). Indem er sagt, Gott, die Liebe, brenne voll alles Guten, sagt er vom Teufel, dieser treibe das eitle Widerspiel der Liebe und richte alle Plage in der Welt an. So stellt er dann (vgl. unten im 5. Hauptst.) auch das die Sünder richtende und verfluchende Gesetz, welches Christus zu tragen und zu überwinden hatte, mit dem Teufel zusammen, der auf diesen eindrang und von ihm überwunden wurde. Allein eben Gott selbst ist es doch nach Luther, der den Teufel gemäß dessen Willen und Wesen Solches wirken läßt. Eben auch den Teufel gebraucht Gott, wie wir gehört haben, als Stachel. „Der Teufel thuts, und Gott verhängets, denn wir würden sonst gar zu bös;“ er verhängts, indem er so weit, als es seinen eigenen Zwecken entspricht, dem Teufel das, was dieser von sich aus in reinem Haß und bösen Willen thut, zu thun gestattet; so redet Luther hiebei von einem „Verhängen“ und auch wieder von einem bloßen „permittere.“ Und eben darum nun, damit wir nicht nach Art der Manichäer uns einbilden, es gebe zwei Götter oder aliud principium bonorum et malorum, nennt Gott, wie Luther einmal äußert, auch jenes fremde Werk, welches nicht das ihm eigenthümliche ist, dennoch sein Werk. *) —

Das also ist Gott, wie er sich geoffenbart hat, wie er gepredigt werden will, wie er für uns Gegenstand des Glaubens und Kultus werden soll.

Aber hat jetzt etwa Gott ganz, wie er an sich ist, in dieser seiner Offenbarung sich aufgeschlossen? Soll nach Luthers Meinung Beides, das Wesen des Deus absolutus und der Inbegriff der in der Offenbarung sich darbietenden Bestimmungen, sich dem Inhalte nach decken und mit einander eins sein, nur daß hier der Inhalt in beschränkten Formen, angemessen menschlicher Fassungskraft, sich darstellt? Oder bleibt nach Luther in Gott ein dunkler Grund zurück, welcher jenseits aller Offenbarung liegt, in welchem vielleicht gerade erst das eigentliche Wesen Gottes ruht und in Betracht dessen die Wahrhaftigkeit jener Bestimmungen überhaupt in Frage gestellt ist? Wie verhält sichs dann in Wahrheit namentlich mit der Stellung der Liebe in Gottes Wesen und mit der Wahrhaftigkeit seines Liebeswillens?

---

*) E. A 19, 366 ff. 6, 402. Op. exeg. 18, 329.

Wir können auch jetzt, auch nach den spätern Schriften Luthers, die zuerst von uns ausgesprochenen Sätze **nicht** bejahen. Wir müssen auch jetzt noch jene andere Seite in Luthers Gotteslehre anerkennen. Indem er, wie wir gesehen haben, von dem absoluten Gotte weg zu dem geoffenbarten uns ruft, ist seine Meinung klar genug die, daß doch ein Dunkel für uns ruhen bleiben müsse auf dem Wesen Gottes an sich und ferner auch auf dem Verhältniß, in welchem zu diesem das sich uns Offenbarende stehe, — daß ein Dunkel so ganz besonders auch bleibe auf dem Verhältniß zwischem dem Innern in Gott, und zwischen jenem Willen der Liebe, wie er in der Offenbarung sich darstellt.

Wir haben hier großentheils auf diejenigen Hauptstellen lutherischer Schriften, von denen wir schon oben ausgingen, noch weiter zu blicken, und vornehmlich auch auf Stellen aus dem erst gegen den Schluß seines Lebens erschienenen Commentar zur Genesis.

Gott **in sua substantia** ist, wie Luther sagt, **plane** incognoscibilis; was er ist in natura, können wir nicht definiren; wir können nur bestimmen, was er nicht sei: so, daß er nicht sei die Stimme, die Taube u. s. w., unter deren Gestalt er sich offenbare; in praedicamento substantiae bleibt er incomprehensibilis, auch während er in seinen Beziehungen auf uns sich offenbart. Und indem nun Luther doch auch dafür eine Bestimmung ausspricht, wird von ihm als „Substanz Gottes“ nicht ein Liebeswesen, sondern „immensa sapientia et omnipotens potentia“ bezeichnet. Diese **Macht** erscheint dann als eins mit Gottes **Majestät**: „potentia absoluta **seu** majestas Dei.“ Mit dieser Macht wird auch der **Wille** als einfach unbedingter gesetzt: das ist die voluntas **substantialis**, in die man ja nicht versuchen soll einzudringen; von Liebeswillen ist erst beim gepredigten Gotte die Rede. Mit **diesem** Willen verbindet sich das Vorherwissen: was Gott mit **diesem** Willen will, hat er von Ewigkeit gesehen. Diese Weisheit, Macht u. s. w. sind der Vernunft „simpliciter inaccessibilia.“ *)

Zu diesem für uns Unzugänglichen gehören auch die Ursachen göttlicher **Gebote**: Adam ist gefallen, weil er auf den Satan hörte, welcher disputirte darüber, warum Gott die Frucht des Einen Baumes zu essen verboten hatte. Als unbegreiflich haben wir so

---

*) Op. exeg. 2, 170—176. 4, 122.

ferner hinzunehmen die göttlichen Gerichte.*) — Insbesondere aber gehört dahin das ewige substantielle göttliche Wollen und Wissen, sofern es sich bezieht auf die Seligkeit, welche den einzelnen Menschen zu theil wird. Wie neben dem geoffenbarten Gott noch der verborgene steht, so nun neben jenem geoffenbarten Willen Gottes, daß Alle selig werden, noch eine geheime Prädestination.

Wir haben, was diese Lehre anbelangt, oben gehört: auch wenn Gott Alles wisse und Alles nach seinem Willen geschehen müsse, so sei doch Gottes ernstlicher Wille, alle Menschen selig zu machen; allein das, daß Alles „juxta decretum voluntatis Dei" geschehe, gibt Luther doch uneingeschränkt zu. Aehnlich beruft er sich in seinem Commentar zur Genesis gegen Solche, welche mit seinen eigenen früher ausgesprochenen Sätzen von der Nothwendigkeit alles Geschehenden epikureischen Mißbrauch trieben, darauf, daß er seinem Satze „esse omnia absoluta et necessaria" zugleich beigefügt habe, man müsse auf den geoffenbarten Gott sehen; allein jenen Satz will er so doch auch jetzt nicht zurückgenommen haben. Und eben derselbe Gedanke liegt ja auch in jener Anwendung, welche er (vgl. oben) wieder von dem Ausspruch Jesaia 10, 15 und vom Bilde der Säge gemacht hat. Wie verhält sich zu dem „ernstlichen" und auch von Ewigkeit her beschlossenen Willen Gottes, alle Menschen selig zu machen, jenes decretum voluntatis, nach welchem Alles geschieht, aus welchem also, wie man denken sollte und wie es durch die Worte zu Jesaia 10 bestätigt erscheint, auch das Verharren in der Sünde und die ewige Verdammniß für so viele Menschen muß hergeleitet werden? Mit diesen Fragen bewegen wir uns nach Luther eben wieder im Dunkel des Geheimnisses. Derjenige Wille, auf welchen wir hier vom Heilswillen des geoffenbarten Gottes zurückgegangen sind, ist eben voluntas abscondita, imperscrutabilis. Es ist nach Luther ein solcher unerforschlicher Wille, und man hat auch zu lehren, daß ein solcher ist; nur eben seiner Erforschung soll man ja nicht nachtrachten. Es gibt einen „heimlichen Rath Gottes"; nur dürfen wir ja nicht meinen, nach diesem unser Leben einrichten zu sollen. Luther bezieht auf diesen Willen den scholastischen Namen der voluntas beneplaciti, und sie ist ihm eins mit der voluntas substantialis; er dringt dann wieder darauf, daß wir vielmehr anzusehen haben die voluntas signi oder den in Christo, dem Evangelium und den Sakramenten geoffenbarten

*) Op. exeg. 4, 122. 6, 291. E. A. 47, 300.

Willen; er bemerkt auch, eben der letztere, der Wille der Gnade, sollte eigentlich voluntas beneplaciti heißen; hinsichtlich dessen aber, daß man einen doppelten Willen Gottes zu unterscheiden habe, erhebt er Nichts weniger als Widerspruch oder Bedenken.*) Eben hiemit erkennt Luther das, daß Etliche zur Seligkeit „erwählt," die Andern demnach nicht erwählt seien, als wahr an, — so wenig er die Beziehung des Ausspruches „Viele sind berufen u. s. w." hierauf zugelassen hat. Es gehört eben auch diß zum Verborgenen, — zu dem, worauf das gepredigte Wort nicht gehen will noch soll. Er verwahrt sich so auch dagegen, daß man das Exempel der acht Menschen, die in der Sündfluth gerettet wurden, beziehe „ad electionem occultam, qua Deus omnia secum disposuit ab aeterno"; vielmehr sollen diese Exempel für uns nur zur Demüthigung und Erweckung von Gottesfurcht dienen, wider die Meinung, daß wir nach empfangener Gnade nicht mehr aus der Gnade fallen können; allein daß eine solche electio bestehe, hat er gerade hier nichts weniger als verneint.**) Ebenso äußert er sich, indem er den Ausdruck „Versehung" anwendet; die, welche über die Versehung angefochten sind, warnt er durchweg, über diese zu grübeln, bestreitet aber nicht, daß es eine rein in Gottes Willen ruhende Versehung gebe, sagt vielmehr nur: „uns ist Solches verboten zu verstehen oder damit umzugehen." Auch Paulus, sagt er, rede Röm. 9—11 nicht von „der göttlichen Versehung über einen jeden Menschen insonderheit, wer da selig oder nicht selig werde," damit Jemand frage, ob er so versehen sei; sondern der Apostel halte Jedermann das Evangelium und den Glauben vor und rede von Gottes Regiment in der Kirche, wornach die, welche den Namen des Volkes Gottes haben, um ihres Unglaubens willen verworfen, die Andern, vorher Ungläubigen, jetzt durch den Glauben an Christus die rechte Kirche werden, so daß also für Jene allein ihr Unglaube Schuld sei, daß Verwerfung sie treffe; allein wieder bestreitet Luther hier keineswegs jene Versehung: Gott und der Apostel wollen nur nicht darnach gefragt haben. Dabei ist der Ausdruck „Versehung," indem darin Vorhersehen und Wollen Gottes in Einheit gedacht sind, für Luther ganz gleichbedeutend mit Prädestination oder ewigem Ausersehen.***) — Mit Allem, was wir hier bisher gesagt haben, stimmt dann auch zusammen die umfassendste Erklärung Luthers

---

*) Br. 3, 355. Op. exeg. 6, 300. Br. 3, 392. 5, 44. Op. exeg. 2, 172 ff. **) Op. exeg. 2, 205 f. ***) Br. 5, 754. E. A. 9, 9 ff.

in der lateinischen Auslegung der Genesis, zu Kap. 26.*) Verfolgen wir noch genauer den Inhalt von ihr, aus der wir auch oben schon Einzelnes angeführt haben. Er höre, sagt Luther, daß unter Adeligen und großen Herrn**) frevelhafte Reden verbreitet werden de praedestinatione sive praescientia divina, als ob man, falls man prädestinirt sei, bei gutem und bösem Handeln selig, im andern Fall ebenso ohne Rücksicht aufs eigene Thun verdammt werde. Hiegegen führt er aus: Nach solchem Gerede würden die Menschwerdung und das Heilswerk Christi, die heil. Schrift und die Sakramente in ihrer Bedeutung für uns völlig zu nichte gemacht. Es würde da Einer, der versehen wäre, auch ohne den Sohn und die Gnadenmittel selig. Und wozu sollten die Sakramente nützen, wenn sie seien — incerta aut irrita prorsus ad nostram salutem? Man mache Gott albern in der Sendung seines Sohnes, seines Gesetzes und Evangeliums, wenn er nur das sollte gewollt haben, daß wir ungewiß seien und zweifeln, ob wir selig oder verdammt werden sollen. Das seien also teuflische Vorspiegelungen. Entgegenhalten aber müsse man ihnen die wahre und feste Erkenntniß Christi, fest ergreifen die Verheißungen Gottes. Bleibe Gott nicht bei seinen Verheißungen, so sei es um unser Heil geschehen; nun aber sei das unser Trost, daß wir bei unserer Wandelbarkeit zu Gottes Unwandelbarkeit Zuflucht haben, vgl. Röm. 11, 29. Darum habe er, Luther, in seinem Buch De servo arbitrio und an andern Orten gelehrt von dem Unterschied, welchen man machen müsse wo gehandelt werde von der Erkenntniß (notitia) oder, noch besser gesagt, dem Subjekt der Gottheit (de subjecto divinitatis): entweder nämlich habe man zu handeln vom verborgenen Gott oder vom geoffenbarten Gott; und da gebe es, was jenen anbelange, für uns keinen Glauben, kein Wissen und keine Erkenntniß; man müsse Gottes Geheimnisse im Verborgenen lassen; so habe Jesus Ap.-Gesch. 1, 7 den Jüngern auch auf ihre Frage, ob es prädestinirt sei, daß jetzt das Reich aufgerichtet werde, geantwortet, es sei nicht ihre Sache, die Zeit zu wissen; Gott wolle, daß man ihn verborgen lasse, wo er sich einem nicht geoffenbart habe. Gott aber habe von Anfang sogleich unserem Fürwitze zuvorkommen wollen. Also nämlich habe er uns seinen Willen und Rath vorge-

*) Op. exeg. 6, 290—300. **) vgl. den Brief an den Grafen von Mansfeld vom 28. Dez. 1542, Br. 5, 512 f.; eben um diese Zeit hat Luther jenen Abschnitt seines Commentars verfaßt, wie auch die Erwähnung der Händel über die Stadt Wurzen Op. exeg. 6, 333 aufs Jahr 1542 oder 43 führt.

legt: „ich werde dir das Vorherwissen und die Prädestination trefflich offenbaren; aber nicht auf dem Wege fleischlicher Weisheit, wie du dir einbildest; so werde ich thun: aus einem nicht geoffenbarten Gotte will ich ein geoffenbarter werden und doch derselbige Gott bleiben; ich werde ins Fleisch kommen oder dir meinen Sohn senden, der wird sterben für deine Sünden und auferstehen; und also will ich deine Begierde erfüllen, daß du könnest wissen, ob du prädestinirt seiest oder nicht; auf den höre, ihn sieh an, wie er in der Krippe liegt u. s. w.; da wirst du mich gewißlich ergreifen; — wenn du diesen gehört haben, in seinem Namen getauft sein und sein Wort lieben wirst, dann bist du gewißlich prädestinirt und gewiß deiner Seligkeit; wenn du aber das Wort verachtest, dann bist du verdammt." Gott, fährt Luther fort, ist nicht deswegen vom Himmel gestiegen, um dich über die Prädestination ungewiß zu machen, dich Verachtung der Sakramente, Absolution und der übrigen göttlichen Ordnungen zu lehren: ja er hat diese vielmehr deswegen gestiftet, damit er dich ganz gewiß mache und die Krankheit des Zweifels aus deinem Herzen nehme, damit du nicht bloß mit dem Herzen glaubest, sondern auch mit Augen sehest und mit Händen greifest: warum weisest du das zurück und klagst, du wissest nicht, ob du prädestinirt seiest? Möchte dann Einer daran zweifeln, ob er auch wirklich glaube, und sich mit dem Gedanken quälen, er könne nicht glauben, so erzählt hiegegen Luther, wie er einst ein also angefochtenes Weiblein nach den einzelnen Glaubensartikeln gefragt habe, ob sie sie für wahr anerkenne, und, da sie die Wahrheit bejahte, aber doch nicht daran glauben zu können vorgab, das Letztere für satanische Täuschung erfunden und sie über ihren vermeintlichen Unglauben beruhigt habe; denn zweifle Einer nicht, daß der Sohn Gottes für ihn gestorben sei, so glaube derselbe gewißlich. Möchte Einer ferner einwenden, er wisse nicht, ob er im Glauben bleiben werde, so erwiedert Luther: nimm hin die gegenwärtige Verheißung und Prädestination und frage nicht nach Gottes verborgenem Rath; nimmst du das Wort des geoffenbarten Gottes an, so wird es dir allmählig auch den verborgenen Gott offenbaren, denn — „wer mich siehet, siehet auch den Vater Joh. 14, 9; hängst du dich mit festem Glauben an den geoffenbarten Gott, so daß dein Herz fest des Sinnes ist, du werdest Christum nicht verlieren, wenn dir auch sonst Alles genommen würde: dann bist du aufs gewisseste prädestinirt und wirst den verborgenen Gott erkennen, ja erkennest ihn schon gegenwärtig, wenn du erkennest den Sohn und seinen Willen,

daß er dir dein Herr und Heiland sein will; du bist so gewiß, daß Gott auch dein Herr und Vater ist. Dringend wiederholt Luther, daß man allein an Christus sich hängen, nicht selber in den Himmel hinaufsteigen solle: „si hunc habes, tunc etiam Deum absconditum pariter cum revelato habes." Eben die Unwandelbarkeit Gottes stellt er dabei wieder als Grund der Freude für uns hin: das, daß Gott unwandelbar sei, daß er mit unwandelbarer Nothwendigkeit wirke und sich nicht leugnen könne, sondern seine Verheißungen halte. Schließlich erklärt er: es sei ihm sehr um die hier gegebenen Belehrungen und Mahnungen zu thun gewesen, weil er voraussehe, daß nach seinem Tod Viele für jene Irrthümer auf seine eigenen Bücher sich berufen werden. Er habe unter Anderem geschrieben, esse omnia absoluta et necessaria, habe aber zugleich beigefügt, daß man ansehen müsse den geoffenbarten Gott, von welchem man singe: „Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth." Jene werden an allen diesen Stellen vorbeigehen und nur die vom verborgenen Gott an sich reißen. Deshalb sollen seine Leser gedenken, daß er gelehrt, man solle nicht forschen nach der Versehung des verborgenen Gottes, sondern sich genügen lassen an derjenigen, welche durch die Berufung und das Amt des Wortes geoffenbart werde. Hiemit wolle er entschuldigt sein. — Wir müssen, wie gesagt, auch diese Hauptstelle aus Luthers spätesten Schriften neben die vorhin aufgeführten Stellen reihen. Auch in ihr erkennt er jenen verborgenen Willen, jene ewige Versehung an. Auch hier folgt ihm daraus mit unwandelbarer Nothwendigkeit, was dann zeitlich sich vollzieht; der Satz von der Nothwendigkeit alles Geschehenden, welchen er nicht zurücknimmt, sondern von welchem er nur sogleich wieder die Blicke auf den geoffenbarten Gotteswillen weglenkt, bezieht sich auch hier eben auf das Seligwerden der Einen, während Andere nicht selig werden; auch die Zusammenstellung von praedestinatio sive praescientia nimmt er ohne Einrede an. Wiederholt sagt er dann hier zwar Nichts Geringeres aus, als daß denen, welche den geoffenbarten Gott in Christo annehmen, auch der verborgene mit seiner Versehung sich offenbaren werde; aber er sagt hiemit doch Nichts Weiteres, als daß die wirklich Glaubenden und im Glauben Beharrenden mehr und mehr ihres eigenen Versehenseins werden gewiß werden. Wem aber wird nach dem unwandelbaren Rathschluß auch innerlich durch die erweckende, wiedergebärende, bewahrende Gnade *möglich gemacht*, das Allen gepredigte Wort anzunehmen und in dem Glauben auszuharren? Auf *diese* Fragen erhalten wir hier

eben nicht die etwa gewünschte Antwort. Luther fordert nur auf zu solcher Annahme, — versichert diejenigen, welche schon an den für sie gestorbenen Gottessohn glauben und nur über ihr Glauben durch satanische Einflüsterung noch im Zweifel sind, des wirklichen Vorhandenseins ihres Glaubens, — fordert weiter auf, fort und fort an den geoffenbarten Gott sich zu hängen und auch der fortwährenden Bewahrung durch ihn versichert zu sein, — und hält die Gewißheit derjenigen Verheißungen Gottes in Christo vor, welche eben den an Christum Glaubenden und bei ihm Bleibenden gelten. Setzt er nun hiebei voraus, daß, was er im Namen Gottes fordert, auch Allen innerlich möglich gemacht werde? oder ist, wie die Schrift gegen Erasmus offen lehrte, doch auch ein Nichtannehmenkönnen und Nichtbleibenkönnen in einem unwandelbaren Rathschluß Gottes begründet? Luther hat jenes nicht bejaht und auch dieses weder ausgesprochen noch abgewiesen, obgleich im Problem, mit dem er zu thun hatte, und in den von ihm bekämpften gottlosen Sätzen diese Frage mit Nothwendigkeit sich aufdrängen mußte. Ja er hat gerade hier seine früher von uns beigezogenen Aussprüche über einen ewigen Willen Gottes, nach welchem Gott Aller Seligkeit wolle, nicht wiederholt, — hat nicht auch solche Schriftworte unter den hier uns vorgehaltenen Verheißungen aufgeführt.

Wir erhalten endlich noch mehr Recht zu solchen Fragen durch weitere Aeußerungen Luthers und Eigenthümlichkeiten seiner Lehrweise. Ihm selbst wird nämlich nun auch einmal geradezu die Frage vorgelegt, cur alius audiat, alius non audiat; und er antwortet da nicht etwa: der Grund liege, indem Gott mit der Predigt des Wortes den Hörern allen auch schon das Glauben möglich mache, in der hierauf hin eintretenden Selbstentscheidung jedes einzelnen Subjektes; sondern er sagt nur: man habe kein Gebot Gottes, diß zu wissen, habe daher auch nicht darnach zu fragen.*) Und wenn wir dennoch weiter fragen, ob die Ursache, weshalb Viele nicht aufs Wort hören, nicht in Gottes eigenem Willen und Wirken liege, sofern dieser ihnen den Glauben oder eine durch seine Geisteswirkungen herzustellende Möglichkeit des Glaubens eben nicht schenke, so scheint hierauf doch auch Luther selbst hinzuführen, indem er eine Aussage, welche wir früher bei ihm so zu deuten volles Recht hatten, auch jetzt

*) Br. 3, 393—4.

noch wiederholt. Er hatte im Jahr 1525 so sich ausgedrückt: „im Wort kommt der Geist und gibt den Glauben, wo und welchem er will." Und so lesen wir nun auch in den Marburger Artikeln: der heil. Geist gibt, wie er will, den Glauben in unsere Herzen, wenn wir das Evangelium Christi hören; noch bestimmter in den Schwabacher Artikeln: Gott gibt durch das Wort, als durch ein Mittel, den Glauben mit seinem heil. Geist, wie und wo er will; demnach in der Augsb. Conf. Art. 5: Gott gibt den heil. Geist, welcher den Glauben wirket, wo und wenn er will (ubi et quando visum est Deo), in denen, so das Evangelium hören. Desgleichen sagt Luther in seinem Brief an die Schweizer v. J. 1537: „ich weiß keinen Mangel an dem ersten eurer Artikel, von dem mündlichen Wort; denn der heil. Geist muß wirken inwendig in den Herzen der Zuhörer und das äußerliche Wort allein Nichts ausrichtet; sonst — würden Alle gläubig, die es hören; — doch daß wohl das mündliche Evangelium Gottes Wort und Kraft heißt — Röm. 1, 16, als durch welches Gott ruft und zeucht, welche er will, durch seinen heil. Geist." *) In jenen Bekenntnissen zielen zwar die Worte, wie wir besonders aus der Augsb. Conf. sehen, zunächst dagegen, daß irgend ein Verdienst von uns die Kraft des Geistes uns zuziehe. Aber es wird eben nicht auch anderseits irgend darauf hingedeutet, daß Gott in seiner freien Gnade den Herzen aller Hörer irgendwie und irgendwann wenigstens die Möglichkeit des Glaubens verschaffen wolle, und daß dann in dieser Weise der Unglaube ihre eigene Schuld sei. Und doch mußte der Gedanke an eine solche anderweitige Bestimmung sehr nahe liegen gegenüber von Zwingli und den Schweizern, wenn deren entschiedener Prädestinatianismus sollte abgewiesen werden. Nur im Einklang mit diesen Aeußerungen werden wir auch die unten näher zu erörternde Lehre Luthers über den inneren Zustand des Subjektes selber finden, in welchem der Geist durch das Wort den Glauben wirkt oder nicht wirkt. — Nach all dem weisen wir vollends hin auf den Nachdruck, womit Luther in einem Brief an Capito v. J. 1537 gerade zu seiner Schrift gegen Erasmus sich noch bekennt. Er mag da nicht an eine beabsichtigte Gesammtheit seiner Schriften denken, hat vielmehr saturninischen Hunger, alle zu verschlingen; denn, sagt er, — nullum

---

*) s. oben S. 55. E. A. 65, 89. 24, 325. Br. 5, 85.

agnosco meum justum librum, nisi forte **de servo arbitrio** et catechismum. *)

Was sollen wir schließlich für ein Ergebniß ziehen aus dem Verhältniß, in welchem so jene zwei Seiten in Luthers Gotteslehre zu einander stehen?

Müssen wir nicht doch beide fortwährend ganz so in Luthers Sinn vereinigt denken, wie sich vordem, besonders in der Schrift De servo arbitrio, die Sache unleugbar dargestellt hat? Wir müßten dann Luthers Sinn bestimmter auf folgende Weise auslegen. Wenn nach der Schrift ein Wille Gottes, daß Alle selig werden sollen, ohne Einschränkung zu verkündigen sei, so lasse diß Gott eben nur verkündigen, ohne daß er an sich wirklich diesen Willen habe. An sich wolle Gott, daß die Einen selig werden, die andern verloren gehen, und zwar vollziehe er diesen Willen dadurch, daß er in den Einen das gepredigte Wort kräftig werden, den Andern ein Herauskommen aus dem angeerbten Sündenbann gar nicht innerlich möglich werden lasse. Die Aussprüche, daß Gott Alle selig machen wolle, indem sie an Christum glauben, meinen also in Wahrheit: daß er sie selig machen wolle, soweit er selber diese Bedingung in ihnen wirken werde. Verkündigen lasse Gott einen solchen allgemeinen Heilswillen in der Absicht, um dann durch die anlockende Macht dieser Verkündigung in denjenigen, welche er allein zum Heil prädestinirt habe, den Glauben zu erwecken. Den nämlichen Zweck habe das Gebot, daß man glauben solle, wobei Gott selber wisse und wolle, daß dem Gebot nicht Alle folgen können. Treu sei Gott seinen Verheißungen, sofern er den Verheißungen ja die Bedingung beifüge, daß man sie gläubig annehme, und sofern er denen, in welchen er den Glauben wirke und bewahre, sicher das Verheißene schenke. Schuldig seien die Ungläubigen, sofern ihr böser Wille, während Gott selbst ihnen die Möglichkeit, davon los zu werden, versage, doch immer ihr eigener Wille sei. Luther hat jetzt sehr entschieden erklärt, Gott wolle uns, wenn wir auf Christum den Blick richten und gerichtet halten, unserer Seligkeit oder unseres Prädestinirtseins zu ihr ganz gewiß machen, während wir früher gehört haben, daß wir nach Pred. 11, 4 ff. arbeiten müssen, ohne das Künftige zu wissen (oben B. 1, 287). Aber wir müßten jetzt sagen: ob wir jene Bedingung immer zu erfüllen im Stande sein werden, bleibe doch ungewiß. Er verweist jetzt ganz

*) Br. 5, 70.

besonders stark, wie früher noch nicht, auf die Sakramente; er hebt namentlich die in der Taufe uns gewordene „gewisse und klare“ Verheißung hervor, welche man ergreifen solle; *) was er jetzt sagt vom „Sehen mit den Augen und Greifen mit den Händen“ lautet, wie wenn in den Sakramenten sogar ein Zeichen vom Himmel, dergleichen zu begehren er verboten hat (oben a. a. O.) uns dennoch durch Gottes freie Gnade geschenkt wäre. Aber wir müßten wieder beifügen: die geforderte gläubige Hinnahme der Sakramente, das fortwährende Ergreifen der Taufverheißung u. s. w., wolle doch Gott nur Etlichen möglich machen. — So hätten wir die Worte von Gottes Liebeswillen auszulegen. Ebenso könnte Alles, was wir vom Herzen Gottes, ja von Gott, der selber Liebe sei, vernommen haben, in Wahrheit nur gelten von demjenigen Herzen, welches er hegt gegen die „Etlichen,“ die er zur Seligkeit versehen hat.

Wäre es unsere Aufgabe, zu zeigen, wie — wenn um jeden Preis die einander entgegenstehenden Sätze mit einander ausgeglichen und vermittelt werden müßten — eine Vermittlung sich etwa denken ließe, so könnten wir wirklich geneigt sein, sie so auf Kosten jener ersten Seite zu suchen. Allein die Frage ist, ob und wie beide Seiten in Luthers Bewußtsein, in Luthers Lehre vermittelt gewesen seien. Und da steht vor Allem fest, daß Luther doch eine solche Lösung später nimmermehr wirklich vorgetragen hat; es genügt hiefür nicht jene vereinzelte, nicht näher bestimmte Aeußerung zu Jesaia 10, 15, daß wir nicht einmal Böses ohne den uns bewegenden Gott thun können; bei dem Satz, omnia necessaria esse, ist eben noch die Frage, ob er nicht mit dem Wort vom offenbaren Gott, an das man viel mehr sich halten soll, durch irgend einen anderen Vorbehalt zu vereinigen ist; anders stand doch die Sache bei den wiederholten, klaren Erklärungen des früheren Luthers. Gesetzt aber, daß Jenes wenigstens im Stillen seine dogmatische Ueberzeugung gewesen sein sollte, so versuche man auch, jenen Sinn seiner Worte mit dem ganzen Charakter seiner Predigt und des Mannes selbst zu vereinigen. Man vereinige den freudigen, lebensvollen, überschwänglichen Ton, in welchem er die seligen Verheißungen als allgemeine den Hörern vorhält, und den hohen, eindringlichen Ernst, in welchem er Alle lockend und strafend zur Annahme ermuntert, mit der hiemit stets verbundenen dogmatischen Ueberzeugung, daß er Vielen, vielleicht den Meisten zu-

*) vgl. besonders auch Op. exeg. 5, 178.

muthe, was ihnen schlechterdings unmöglich sei, — daß er unendlich mehr sage als eigentlich sich sagen lasse. In Betreff des Todes Christi ferner spricht er immer nur aus, daß Christus für Alle gestorben sei, während diß nun doch, wenn die Frucht des Todes so Vielen schlechthin versagt war, keine Bedeutung mehr hatte; nie deutet er hier eine Beschränkung oder einen Vorbehalt an, obgleich er hier einen solchen an eigene Worte Christi — an das Wort „für Viele," nicht „für Alle" (Matth. 20, 28. 26, 28), hätte knüpfen können. Mit größtem Gewichte vollends treten die Aussagen über das Wesen Gottes ein, der in Christus sich geoffenbart habe. In Christus, dem Heiland, dem Sohn der Liebe, ist der ganze Gott. Hier sehen wir Gott ins Herz, hier sehen wir, daß sein Wesen selbst lauter und ewig Liebe ist. Diß kann auf keinen Fall schon dadurch entkräftet werden, daß Luther die „Substanz" des verborgenen Gottes gar nicht als Liebe, vielmehr als Macht bezeichne; denn Liebe wäre ja doch jedenfalls auch in Gott an sich, sofern er wenigstens Etlichen das Heil zugedacht hätte; wir können demnach jene Bezeichnung nicht verstehen als volle Bezeichnung für Gott an sich, sondern nur als Bezeichnung für dasjenige was wir, wenn wir statt ans Wort der Offenbarung an eigene Spekulationen uns halten, in Gott finden. Und beides läßt sich dann darin einigen, daß Gott, der allerdings an sich und grundwesentlich Macht ist, doch, wie freilich erst das Evangelium offenbart, vermöge seines Herzens in lauterer Liebe seine Macht gebrauche. So hören wir dann weiter auch hinsichtlich der Majestät Gottes, in der wir ohne Offenbarung freilich nur furchtbare Macht sehen, daß wir in Christo auch in den Abgrund göttlicher Majestät sehen, ja daß sie in Christo selbst auch mit ihren Gaben sich darbiete, auch sie somit als Majestät mittheilender Liebe.*) Wie der verborgene Gott mit seiner Macht, so heißt dann eben auch die Liebe Gottes grundlos und unergründlich; es ist ein „Abgrund" des väterlichen Herzens, der sich uns öffnet.**) Öfters nennt Luther so die Liebe Gottes schlechthin seine „Natur";***) Darum hat er (oben S. 259) von Mose, dem Gesetzesprediger, gesagt, wir hören hier noch nicht Gott selbst, denn Gott könne nicht anders reden, denn er von Natur geartet sei. Wir müßten bei jenen Vermittlungsversuchen den Aussprüchen vom „eigentlichen, natürlichen" Werke Gottes

---

*) oben S. 303. E. A. 8, 165. **) E. A. 15, 238.
**) so auch E. A. 7, 159. 34, 206.

sofort widersprechend beifügen: in Wahrheit sei doch nach Luther das Tödten und Verdammen nicht minder Gottes Werk, ja er wolle es von Ewigkeit her an der Mehrzahl der Menschen üben, und dem Ausspruch, daß Gott nur „simulat iram“, hätten wir beizusetzen: in Wahrheit sei auch wieder diß, daß er den Zorn nur simulire, auch wieder Simulation des so redenden, bei sich doch anders denkenden Gottes. — Wir hatten zunächst darauf aufmerksam gemacht, daß Luther jene Vermittlung doch nirgends ausspreche. Jetzt erinnern wir auch wieder an jenen Satz der Hauspostille, welcher die Meinung, Gott selbst wolle seine Gnade nur Wenigen widerfahren lassen, für gottlos erklärt: es ist ein Satz, der in aller Strenge und ohne Vorbehalt durch diese Lehre von Gottes Liebeswesen gefordert erscheint.

So große, unabweisbare Schwierigkeiten also erheben sich gegen die Annahme, daß Luther auf die angegebene Weise jene beiden Seiten zusammengedacht habe. Die Lehre, welche wir auf diese Weise gewinnen, erregt nicht etwa bloß an sich Bedenken: Luther könnte sie ja doch, so viel wir gegen ihre Wahrheit einwenden möchten, gehabt haben; sondern es steht ihr bei Luther auch seine eigene sonstige Lehrweise entgegen. Ja es kann uns unter diesen Umständen nicht befremden, wenn man nun bei ihm sogar eine der vorigen geradezu entgegengesetzte Auskunft versucht hat. Andere Theologen alter und neuer Zeit vereinigen mit der Prädestination die wahrhaftige Darbietung des Heiles an Alle dadurch, daß über die, welche nicht selig werden, dieses ihr Loos nur deswegen vor Gott ewig beschlossen sei, weil er ewig voraussehe, daß sie auf die auch ihnen möglich gemachte Annahme des Heiles nicht eingehen; da bleibt zwar die Möglichkeit, wie mit dem göttlichen Vorherwissen noch eine eigene menschliche Entscheidung für oder gegen die Annahme sich vertrage, ein unergründliches Mysterium; aber es wird darauf bestanden, daß keinenfalls Gottes eigener, unbedingter Wille die Annahme seiner so ernstlich scheinenden Darbietung von vorn herein unmöglich mache. Diese dogmatische Theorie hat man auch Luthern beilegen zu dürfen gemeint: der Wille Gottes, dem zufolge die Seligkeit nur über einen Theil der Hörer des Wortes im Verborgenen verhängt sei, bestehe zwar ewig und unwandelbar, sei aber doch von Gott nur auf Grund jenes Vorauswissens gefaßt. Und wir können hiefür sogar eigene Sätze Luthers aus einem seiner Trostschreiben an Angefochtene bei-

bringen.*) Er sagt da zuerst wieder, Gott habe allerdings etliche Menschen, mit Verwerfung der andern, zum ewigen Leben erwählt und bestimmt (destinasse) vor Grundlegung der Welt; hierauf ruft er, wie sonst, vom verborgenen Gott weg zu Christus hin, aus dessen Hand Niemand die Schaafe reißen könne; dann aber erklärt er: hi autem de quibus dicitur „Ex nobis exierunt etc." (1 Joh. 2, 19) voluntate (d. h. durch ihren Willen) exierunt, voluntate ceciderunt; et quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati (nämlich zur Seligkeit); essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate et veritate mansuri. Ist nicht hier das Nichtprädestinirtsein der Letzteren bloß auf ein Vorherwissen ihres eigenen Verhaltens zurückgeführt? wird nicht das Gleiche gelten auch für diejenigen, welche gar nicht in die ihnen angebotene Heilsgemeinschaft eintreten? muß also nicht überhaupt jene „Verwerfung der Andern" als durch ein solches Vorherwissen begründet gedacht werden? — Allein wir müssen sogleich erwiedern, die zuletzt angeführten Sätze sind nicht mehr beweisend, sobald man sie mit den anderweitigen Aussagen Luthers über den verborgenen und den geoffenbarten Gotteswillen zusammenhält. Im Gegentheil fragt sich auch jetzt wieder: ist diß nicht bloß wieder gesprochen vom Standpunkt des zu predigenden, geoffenbarten Gottes aus? hatte Gott nach seinem verborgenen Willen Jenen auch wirklich die Möglichkeit gegeben, nicht zu fallen? hat er nicht bloß vorhergesehen, was er nach seinem verborgenen Willen zugleich selbst auch gewollt hat, ja was auch schon eben vermöge seines Vorherwissens nicht anders hat kommen können? Und unbegreiflich wäre, daß Luther, wenn er jene Theorie ausgebildet gehabt hätte, doch sonst die einfache Gleichstellung von Präscienz und Prädestination hingenommen, — daß er Denjenigen, welche sowohl vermöge der ewigen Präscienz als vermöge des ewigen göttlichen Willens auf eine theils zur Verzweiflung, theils zu völligem Leichtsinn führende Prädestinationslehre geriethen, niemals offen und einfach sollte gesagt haben: jener Wille sei vielmehr erst Folge einer solchen Präscienz, bei der doch die Möglichkeit einer Annahme des Wortes allen Hörern offen stehe. — Diejenigen, welche Luthern die zuerst von uns besprochene Theorie beilegen, können auf den Ein-

*) Br. 6, 427 ff. Der Brief ist ohne Datum, fällt aber jedenfalls in Luthers spätere Zeit; der andere Text des Briefs Br. 6, 429 f. ist eine bloße Corruption des ersten.

wand, daß er doch selbst sie nicht offen ausspreche, immerhin erwiedern: er habe es doch früher bestimmt genug gethan und später nur deswegen nicht mehr, weil ihm die Lehre für seine Leser und Zuhörer zu schwer und hart gedünkt habe. Diejenigen, welche diese andere Theorie ihm zuerkennen wollen, vermögen mit Nichts zu erklären, warum er sie nirgends entwickelt, nicht vielmehr so klar als möglich vorgetragen, ja durch sie gerade auch seine eigene frühere Lehre, deren Gefahren ihm nicht verborgen blieben, angelegentlich zurechtgestellt habe. Erkennt man sie ihm dennoch zu, so ist das eine Kühnheit, die sich zwar leicht erklärt aus einem Interesse, das man für die Theorie selbst hegen mag, die aber gegenüber vom geschichtlichen Thatbestand der wirklichen Aussprüche Luthers sich nimmermehr rechtfertigen läßt.

Was aber ist nun unser wirkliches Ergebniß? Wie hat Luther doch zwischen jenen beiden Seiten vermittelt? wie hat er den Widerspruch gelöst, der, so weit wir sehen, sich erhebt, wenn wir die nach der einen und die nach der andern Seite gerichteten Aussprüche zusammenhalten?

Das Ergebniß ist: Luther hat überhaupt gar keine solche vermittelnde Theorie sich ausgedacht, gar keine solche Lösung unternommen. Das eben ist seine Lehre, daß unser Erkennen nicht so weit reicht, daß wir uns auch das Unbegreifliche und Unverständliche gefallen lassen müssen; denn eben auch eine solche Vermittlung findet Luther im geoffenbarten Worte Gottes nicht an die Hand gegeben. Er selbst spricht aus, daß ein Widerspruch für uns stehen bleibe, den wir nicht lösen können noch sollen; so erklärt er an einer schon oben angeführten Stelle in Betreff der occulta electio, welche er zugibt, auf welche er jedoch das Exempel der in der Arche erretteten Menschen nicht bezogen haben will: hanc animo complecti non possumus et videmus eam pugnare cum voluntate Dei revelata; wie wenig er das, was für uns ein Widerspruch ist, doch einfach, ohne jeden Lösungsversuch, neben einander zu stellen sich scheut, zeigt sich besonders auffallend in der Stelle Br. 3, 355 (oben S. 310. 316): wenn Gott auch Alles vorherwisse und Alles nach seinem Willen geschehen müsse, so sei dennoch Gottes ernstlicher Wille die Seligkeit Aller. Eben auch gegen alle solche vermittelnde Theorien, welche wir selbst uns ausdenken möchten, müssen wir die stets wiederholten Mahnungen beziehen: altiora te ne

quaesieris u. s. w.;*) auch gegen sie gilt: de Deo, quatenus non est revelatus, nulla est scientia et cognitio nulla (Op. ex. 6, 292 oben S. 318); ja auch gegen sie wird gelten müssen, wenn Luther von allen Spekulationen über die Majestät kurzweg sagt: est impossibile ut verae sint (Op. ex. 2, 205). Und wenn wir darauf doch noch einwenden möchten, unser Geist könne vermöge des ihm eingepflanzten intellecktuellen Interesses, Bedürfnisses und Strebens sich da, wo ihm ein solcher Widerspruch sich aufdränge, unmöglich beruhigen, so gibt eben das Recht eines so weit gehenden Strebens nach Erkenntniß Luther nicht zu. Eben von diesem Streben der Intelligenz will er mit aller Macht uns wegziehen aufs praktisch religiöse Streben, dessen Gegenstand klar genug von Gott uns vorgelegt sei. So gebietet er uns den einfachen direkten Blick auf Christus, das direkte Greifen nach dem in Wort und Sakramenten sich darbietenden Heilsgut. Und so richtet er sein eigenes Streben als Prediger und Lehrer jetzt aufs Angelegentlichste vor Allem darauf, die objektiv dargebotene Gnade recht eindringlich, damit dadurch Glaube erweckt werde, an die Herzen Aller zu legen.

Aber wir wiederholen jetzt: es ist doch hiebei gegenüber von Luthers früheren Ausführungen in der Stellung, welche jene beiden Seiten zu einander einnehmen, eine bedeutsame Modifikation eingetreten. Das Gewicht nämlich, welches auf die erste Seite fällt, ist jetzt für ihn so stark geworden, daß er von hier aus dazu weitergeht, auch diejenigen Schriftzeugnisse, welche den allgemeinen Heilswillen aussprechen, ohne Umdeutung sich anzueignen (vgl. besonders oben S. 309 ff.). Und auf der andern Seite, von der Idee des verborgenen Gottes und Gotteswillens aus, geht er jetzt nicht mehr weiter zu solchen Consequenzen, die er früher gezogen hatte und mit welchen er in das Gebiet des sich in der Offenbarung vollziehenden Willens herübergetreten war. Nimmer begegnen uns jetzt die Sätze, daß Gott selbst den Tod des Sünders wolle, dessen Leben zu wollen er bezeuge, — daß Gott, während er als fleischgewordener über das Verderben der Sünder weine, zugleich rein nach seinem Vorsatz einen Theil derselben dem Verderben überlasse, — daß er die Sünde, wiewohl er sie nicht wolle, dennoch verhänge, — daß er kraft seines

---

*) Auch jetzt noch hält Luther (vgl. oben B. 1, 287) besonders gern die Sprüche Prov. 25, 27. Ecclesiastic. 3, 22 vor, vgl. z. B. Br. 4, 247. 5, 514.

eigenen Willens uns mit Nothwendigkeit verdammlich mache (oben S. 48. 54. 50). Auch in Erklärungen, welche für Theologen bestimmt sind, begegnen wir ihnen nicht mehr; jenem Prediger, der wissen wollte, warum nicht Alle aufs Evangelium hören, gibt er nicht die in der Schrift gegen Erasmus klar vorliegende Antwort, sondern verwehrt ihm, überhaupt nach einer Lösung zu fragen. Vollends enthält sich Luther in allen seinen Aussprüchen über das Hereinkommen der ersten Sünde durch Adam einer jeden Frage, welche auf eine Herleitung derselben aus göttlichem Willen hätte führen mögen (vgl. dagegen oben S. 44 f.). Nach all dem dürfen wir auch die Aeußerung Luthers im Brief an Capito über sein Buch De servo arbitrio nur auf den darin enthaltenen kräftigsten Widerspruch gegen menschliche Kraft und menschliches Verdienst, nicht auf jene weiteren, bestimmten Sätze über Gottes verborgenen Willen beziehen.

Wir sehen hierin einen freilich nur relativen, auch noch ziemlich schwebenden Unterschied zwischen Luthers früherer und späterer Lehrweise, aber einen Unterschied, welcher tief begründet ist in der Entwicklung und im innersten Charakter seiner ganzen Lehre überhaupt. Vordem hatte Luther, ganz bestimmt durch den Eifer durchgreifenden Widerspruches gegen den katholischen Pelagianismus, kein Bedenken getragen, zur Grundlage für diesen Widerspruch auch solche allgemeine metaphysische Sätze über Gott und das göttliche Wirken beizuziehen, welche sichtlich nicht etwa aus dem Offenbarungswort selbst entnommen, sondern aus der im Wesen des Deus absolutus liegenden Grundbestimmung der Allmacht und des unbedingten Willens hergeleitet waren. Jetzt macht sich bei ihm dieselbe Realität der göttlichen Heilsdarbietung in den Gnadenmitteln, welche er gegen die Schwarmgeister behauptete, mit Bezug auf seine eigene Gotteslehre dahin geltend, daß er auch nicht mehr so weit, als er es dort doch gethan, über jene hinaus nach dem unergründlichen Gotteswillen und dessen Verhältniß zu jener fragen will. Jetzt hat der eigentliche Mittelpunkt seines Christenglaubens, nämlich Christus und die in ihm erschienene lautere Gottesliebe, so entschieden seine gesammte Anschauung und Lehre durchdrungen, daß jene Folgerungen aus der göttlichen Macht, über welche das allgemeine religiöse Bewußtsein und die natürliche Vernunft nicht hinausreicht, davor zurückweichen müssen, — daß sie zwar nicht für unsere schwache Erkenntniß überwunden, wohl aber zum Schweigen gebracht werden, — daß mit

einer vordem noch nicht eingehaltenen Consequenz die Blicke von diesem dunkeln Abgrund weg jenem seligen Lichte sich zuwenden. Jetzt führt er, wenn doch wieder unser eigenes Spekuliren jenen Fragen weiter nachjagen will, noch consequenter als früher den Grundsatz durch, daß man einfach bleiben müsse beim Worte der Schrift. Und indem er nun doch wieder vom reinen, freien Machtwirken Gottes in der Zutheilung des Heiles aufs entschiedenste, ja in einer Weise zeugt, daß jene harten, jetzt nicht mehr ausgesprochenen Sätze uns immer wieder als nothwendige, nur von ihm nicht mehr gezogene Folgerungen oder Prämissen hievon erscheinen mögen: muß jetzt vollends erkannt werden, daß das eigentlich Bestimmende hiebei eben nicht der metaphysische Gedanke der absoluten Macht oder des ewigen Vorherwissens, sondern ein im religiösen Interesse ruhender Widerspruch gegen alles eigene Verdienst und der heilsbegierige Drang nach einer ganz aus Gott kommenden und eben hiedurch für uns gesicherten Erlösung gewesen ist. — So ist der Standpunkt, welchen Luther jetzt einnimmt, geschichtlich aufzufassen und zu begreifen. Dogmatisch darüber zu urtheilen, ist auch hier nicht unsere Aufgabe.

Wir haben schon an dieser Stelle eines der schwierigsten Stücke in Luthers Theologie, ja vielleicht das schwerste Problem in ihr erörtert, obgleich wir Sätze hereinziehen mußten, deren eigentlicher Ort erst ein späterer ist. Wir konnten es thun, weil dieselben auch schon an den Inhalt unserer vorangegangenen Bücher sich knüpfen. Und es war gefordert, weil sonst gerade die wichtigsten Fragen über Luthers Lehre von Gottes Erkennbarkeit, Wesen und Charakter hätten zerrissen werden müssen. *)

Gott als der dreieinige.

Durch Christus, den Heiland, sollen wir, wie Luther sagt, in Gottes Herz sehen. Von der Heilsoffenbarung in Christus aus er-

*) Die tüchtigsten, sehr verdienstvollen Schriften über jenes Problem, J. Müller, Lutheri de praedest. et lib. arbitrio doctrina 1832, und Lütkens, Luthers Prädestinationslehre 1858, haben, indem sie jene zweite Seite mit rein historischer Unbefangenheit entwickelten, doch die erste noch nicht nach Gebühr gewürdigt; noch nicht genügend habe auch ich selbst diß gethan in Herzogs theol. Encyklop. 8, 614.

öffnet sich uns nun ferner das Mysterium der Trinität. Die Offenbarung des letzteren „folget und bricht eben aus dem höchsten Werke Gottes“, aus der Menschwerdung seines Sohnes zu unserer Versöhnung. Kein Geringerer als Gott selbst konnte die Versöhnung vollbringen; nur durch eine ewige göttliche Person, die über Sünde und Tod Gewalt hatte, konnten diese getilgt werden. Die Person aber, durch welche die Versöhnung zu geschehen hatte, mußte eine andere sein als die Person des Vaters, der da sollte versöhnt werden. Von dieser Einheit des Wesens und diesem Unterschiede der Personen zeugt nach Luther schon das Alte und vollends das Neue Testament. Des Sohnes Ewigkeit und Gottheit folgert er namentlich auch aus der Vermittlung der Schöpfung durchs Wort oder den Sohn, wornach dieser schon vor allem kreatürlichen Dasein — und hiemit vor der Zeit und ewig beim Vater gewesen, und wornach er, da es neben der Kreatur und Gott Nichts Drittes gebe, selber auch Gott sei. — Was den heil. Geist anbelangt, so hebt Luther besonders den Zusammenhang hervor, in welchem der Glaube an die volle Gottheit des Geistes mit dem innersten Wesen des gesammten christlichen Glaubens und Lebens steht, während er zugleich einen persönlichen Unterschied zwischen dem Geist und dem Vater und Sohn aus den Aussagen der Schrift folgert. Auch das nämlich, was durch den Geist ausgerichtet werden soll, kann nach Luther allein Gott wirken: die inwendige Erleuchtung der Herzen, die Erweckung des Glaubens, die Stärkung des Gewissens wider des Teufels und aller Kreatur Schrecken; so ist auch der Geist rechter, wahrhaftiger Gott; auch das Wort Jesu: „von dem Meinen wird ers nehmen“ (Joh. 16, 15), ist nicht anders zu verstehen: es wird nicht ein Stück abgeschnitten von der Gottheit und diese läßt sich überhaupt nicht stückeln, sondern wo ein Stück ist, das Gottes selbst ist, da ist gewißlich die ganze Gottheit. Hauptbeweisstellen dafür, daß der heil. Geist „eine unterschiedene und andere Person ist denn der Vater und Sohn,“ sind die Aussprüche Jesu bei Johannes vom Ausgehen und Gesendetwerden desselben, von ihm als Tröster u. s. w. Besonders wichtig ist ferner für Luther die Offenbarung bei Jesu Taufe: namentlich muß hiernach eben auch der Geist, der in sichtbarer Gestalt herabkommt, „etwas Anderes sein der Person nach, denn beide, der Vater und der Sohn.“ Streng hält Luther auch fest, daß der heil. Geist nicht bloß vom Vater, sondern vom Vater und Sohn ausgehe. Er folgert diß

wieder aus jenen Reden, indem er sie sogleich aufs innertrinitarische Verhältniß zurückbezieht; eben vom Sohne wird so nach Joh. 15, 26 der Geist gesandt, indem er zugleich vom Vater ausgeht: sein Gesandtwerden bedeutet dasselbe wie sein Ausgehen; er nimmt nach Joh. 16, 15 das göttliche Wesen in Ewigkeit nicht allein vom Vater, sondern auch vom Sohn; dasselbe folgt ferner daraus, daß der heil. Geist der Kindschaft zugleich Christi Geist heißt. Und gerade hier sehen wir auch wieder, welche innere Bedeutung fürs christliche Heil bei Luther dieses Verhältniß des Geistes zum Sohne hat: so nämlich muß nun auch des Geistes Amt Nichts Anderes sein, denn daß er Christum verkläre, und so werden wir des Geistes theilhaftig, eben indem wir Christum im Glauben ergreifen. — In dieser Dreiheit der Personen aber ist ihm Gott una simplicissima essentia, — Ein Gott simplicissima simplicitate et unissima unitate.*)

Luther ist offenbar nie auf Zweifel gerathen, ob durch Aussagen der Schrift und den Zusammenhang des ganzen schriftgemäßen Christenglaubens die kirchlich festgestellte Trinitätslehre gefordert werde. Er hat auch zu keiner Zeit unterlassen, auf jene Sätze vom Wesen Gottes, in welchem er das objektive Fundament der Heilslehre erkannte, in seinen Predigten zu dringen; es kam hiezu bei ihm schon früh die Sorge, daß die arianische Ketzerei wieder aufgehen werde; bestimmter äußert er später, daß diese Gefahr besonders drohe durch die italienischen Grammatiker oder Rhetoren und auch gewisse deutsch italienische Schlangen, durch Epikureer und Skeptiker. Dagegen ist, sagt er, der Artikel im Papstthum und bei den Schultheologen rein geblieben, daß wir mit ihnen darüber keinen Zank haben.**) Wir haben schon erwähnt, wie entschieden er besonders auch das athanasianische Symbol sich aneignet.

Dabei weist er alle Einreden der Vernunft ab, erinnert ferner daran, daß man hier mit neuen Zungen reden müsse (vgl. oben S. 291); so ist ihm jene Einheit Gottes eine Einheit ganz besonderer Art, ohne ihresgleichen bei irgend einer Kreatur, höher als mathematische Einheit. Zugleich aber bekennt er, daß überhaupt die menschlichen Ausdrücke und kirchlichen Formeln nicht ausreichen.

*) E. A. 9, 5 f. 10, 165 ff. 11, 246 f. 15, 134 ff. 45, 295 ff. 315 ff. 16, 213. — 49, 390 f. 50, 94. 9, 6. — Br. 4, 550. E. A. 50, 92. 83. 7, 274. — Op. exeg. 6, 35. 327. **) E. A. 15, 336. Br. 4, 427 f. E. A. 37, 53.

Wir können, sagt er, nur wie Kinder stammeln von diesen Dingen; ja alle die subtilen Aussagen über die Unterschiede der Personen in der Einheit des Wesens und des Wirkens würden besser in den Schulen bleiben, wenn nicht die Versuche des Teufels, Ketzerei aufzubringen, die Beschäftigung damit für uns und besonders für Lehrer nöthig machten; wem sie jedoch zu schwer seien, der solle mit den Kindern beim Katechismus bleiben; kein Wunder sei es auch, wenn einem die Gedanken über diese Fragen mitunter mißlingen oder die Worte mißrathen, und solche Splitter werden uns nicht schaden, wenn nur fest bleibe der Glaubensgrund: drei Personen in der einigen Gottheit, jede Person vollkommener Gott, die Personen nicht gemenget, das Wesen nicht zertrennet. Von den Versuchen eines Scotus und Anderer, durch den Begriff von distinctionibus formalibus und realibus u. s. w. die Lehre der Vernunft anzubequemen, will Luther Nichts wissen; die Dialektik müsse hier schweigen.*) Etliche Male sehen wir ihn Bezug nehmen auf die scholastische Frage, ob man mit dem Lombarden zu lehren habe, essentiam divinam nec generari nec generare; früher hat er einmal diesen Satz als Beispiel leerer Menschensatzungen aufgeführt; später hat er, wie wir oben (S. 291) gelegenheitlich bemerkten, die Folgerung, daß die essentia zeuge, doch für falsch erklärt; hernach hat er wiederum die These aufgestellt: der Lombarde habe nicht mit Recht jenen Satz behauptet, sondern hätte bedenken sollen, daß man den Begriff essentia in dieser Lehre von Gott relativ zu nehmen habe; seine eigentliche Tendenz sehen wir in dem Beifügen: es sei kein Grund gewesen, über dem Einen Wort solchen Lärm zu machen.**)

Von solchen eigenen philosophischen Versuchen, wie wir einen in der Weihnachtspredigt v. J. 1515 fanden (oben B. 1, 100 ff.), begegnet uns später Nichts mehr bei Luther. Er will einfach bei der Schrift bleiben. Mit Anschluß an die Schriftaussagen aber, von welchen er auch dort ausgegangen ist, sehen wir ihn nun auch später fortwährend nach einer reichen, lebensvollen inneren Entfaltung des trinitarischen Verhältnisses streben: so insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater mit Anschluß an die Idee des Wortes, des Ebenbildes, des Abglanzes u. s. w. Doch nicht etwa neue Vernunftbeweise soll man darin suchen. Auch sagt er von

*) Jen. 1, 572 ff. E. A. 4, 137. 37, 45. 53. **) Op. ex. 16, 330 ff. Jen. 1, 567 b. 572.

jenen Schriftaussagen selbst, und so auch z. B. von den Ausdrücken „Gesandtwerden, Ausgehen des Geistes,“ sie wollen uns die Wahrheit in Bildern geben: die drei Personen werden uns vorgebildet durch Gleichnisse oder Bilder der natürlichen Dinge, daß wir sie nach unserer Schwachheit fassen und davon reden können, aber nicht ausforschen noch begreifen, sondern allein mit dem Glauben an diesen Worten halten sollen.*)

Besonders bedeutsam erscheint für den Sohn die johanneische Bezeichnung von ihm als dem Worte**): vgl. auch wieder jene Weihnachtspredigt. Man soll dabei denken an ein inneres Gespräch in Gott, sowie ein Mensch ein Wort, Gespräch oder Gedanken in seinem Herzen mit sich selber hat ohne Unterlaß. Und zwar redet Luther da besonders vom Gespräch des menschlichen Herzens, sofern es wallt in Liebe, Zorn, Freude, Leid. Da, sagt er, ist schon in uns Menschen ein stark, gewaltig Gespräche; ganz eingenommen wird unser Herz von Liebe oder Zorn; wie hoch und groß des Herzens Wort sei, kann man mit den Sinnen nicht erreichen, der Mensch selbst kann das Herz nicht herausschütten. Aber doch ist das nur ein sehr schwaches, dunkles Gleichniß für das Wort in Gott; dieses nimmt den ganzen Gott ein, ist so groß und vollkommen als Gott selbst, ja ist Gott selber. — Und zugleich ist es nun persönlich von Gott unterschieden. Dazu dient das Gleichniß des menschlichen Wortes als eines ausgesprochenen: das Wort, und der es spricht, ist ja nicht Eine Person. So spricht Johannes: das Wort war bei Gott; es ist eine andere Person denn der Vater, bei dem es war. Wir gebrauchen hiefür mit den Vätern das Wörtlein „Person“; denn wir haben kein anderes, und es heißet Nichts Anderes denn eine hypostasis, ein Wesen oder Substanz, das für sich ist und das Gott ist. — Auch das Verhältniß des Geistes zum Vater und Sohn bringt Luther, nach Joh. 16, 13, zu diesem Gespräch in Gott in Beziehung***): wo ein Sprecher und ein Wort ist, da gehört auch ein Zuhörer dazu; das ist der heil. Geist; und Sprechen, Gesprochenwerden und Zuhören geschieht Alles innerhalb der göttlichen Natur. — Unmittelbar mit der Idee des Wortes ist dann schon auch die des Ebenbildes gegeben. Jedes Wort ist ein Zeichen, das Etwas

*) E. A. 50, 83. **) zum Nachfolgenden vgl. besonders E. A. 45, 295 ff. 10, 165 ff. 15, 134 ff. 23, 270 ff. 7, 188 ff.

***) E. A. 50, 82 f.

bedeutet; das menschliche Wort bringt die Natur des Herzens mit sich, jedoch nur bedeutlich; die Rede ist ein Ebenbild oder Contrefaitbild des Herzens. Bei Gott nun ist das, was bedeutet wird, auch ganz und wesentlich im Zeichen oder im Worte und Bilde; in Gott bringt das Wort das ganze Wesen mit sich. — Durch dieses Wort also ist dann, wie Johannes lehrt, Alles geschaffen, in ihm war das Leben u. s. w. Luther folgt diesen Aussagen weiter, indem er auch die Sätze von der schöpferischen Weisheit Sprichw. 8, die mit dem Sohn oder Wort identisch sei, beizieht. Nicht aber will er sich einlassen auf den Gedanken, daß das Wort zufolge des Ausspruchs „in ihm war das Leben" ein Bild sei aller Kreaturen oder gleichsam eine Schatzkammer solcher Bilder oder Ideen, nach welchen die Kreatur gemacht sei. Das Evangelium, sagt er, rede gar schlicht, es wolle nicht in solche spitzige und subtile Betrachtung führen. Später jedoch, in den Erklärungen zur mosaischen Schöpfungsgeschichte, nimmt auch er diesen Gedanken auf: filius in se habet — etiam exemplar omnium rerum creatarum.*) — Von jener Bedeutung aus, welche das „Wort" nach Luther hat, kommen wir ferner ganz besonders wieder auf die Bedeutung der Person Christi, des Heilandes, und hier also ist dieses Wort Mensch geworden, mit welchem und in welchem das eigene Herz Gottes „sich herausgegeben" hat. Endlich bringt Luther (vgl. oben B. 1, 100) auch das mündliche Wort der evangelischen Verkündigung zur Bezeichnung des Sohnes als des Wortes in Beziehung; Johannes hat, wie eine Predigt der Kirchenpostille (E. A. 15, 140 f.) sagt, auch darum das Gleichniß des Wortes für den Sohn gebraucht, um hiemit einzuwickeln und anzuzeigen die Herrlichkeit und Kraft der mündlichen Predigt des Evangeliums; Gott selbst ist hier mit dem Wort in des Menschen Munde, dadurch die dran gläubigen Seelen ins ewige Leben gesetzt werden sollen.

Die Idee des Ebenbildes und, was ihm hiemit wesentlich eins ist, des Abglanzes Gottes entfaltet Luther besonders nach Hebr. 1, 3. Dabei zieht er mit „allen alten Vätern" ins Gleichniß vom Glanze, welches ohne Zweifel von der Sonne genommen sei, auch den heil. Geist herein: die Väter haben den Vater der Sonne, den Sohn dem Glanz, den Geist der Hitze verglichen.

Die Grundbestimmung aber bleibt für die zweite Person immer,

*) Op. exeg. 1, 62 f.

daß er „der Sohn“ sei, gezeugt oder geboren vom Vater; für den heil. Geist, daß er vom Vater und Sohn ausgehe. Für die Sohnschaft bietet das Verhältniß eines leiblichen Sohnes das unvollkommene Gleichniß dar; wie ein solcher sein Wesen vom leiblichen Vater hat, aber nur stückweise, so gibt Gott der Vater dem Sohne das ganze göttliche Wesen. Gezeugt (Psalm 2, 7) wird der Sohn vom Vater „ohne Unterlaß ewiglich“; denn vor Gott ist, wie Augustin richtig erklärt, nicht Vergangenheit noch Zukunft, sondern Alles ewiglich gegenwärtig; wir dürfen daher auch sagen: filium semper nasci ex patre. — Jener ewigen Eigenschaft des Sohnes, daß er gezeugt oder geboren wird, und jener Eigenschaft des Geistes, daß er ausgeht, entspricht dann nach Luther auch die Art, wie beide in die Offenbarung eintreten und in der leiblichen Erscheinung sich darstellen: da wird der Sohn, der in Ewigkeit geboren ist, auch leiblich geboren, und der heil. Geist geht leiblich aus in Gestalt der Taube, in feurigen Zungen u. s. w. Eben deswegen reimt sichs auch wohl, daß nicht etwa die erste oder die dritte, sondern gerade die zweite Person in der Gottheit sollte leiblich geboren werden.*)

Ein einiges Wesen also haben alle diese drei Personen; in jeder ist die Gottheit ganz. Dabei betont nun aber Luther nachdrücklich auch wiederum das, daß doch Sohn und Geist, was sie haben und seien, vom Vater haben; so sei der Sohn Gott und Schöpfer gleich dem Vater, habe aber das Alles vom Vater, während es der Vater nicht vom Sohn habe. Er begründet hierauf, daß im apostolischen Symbolum das Wort „Gott, allmächtig, Schöpfer“ beim Vater und nicht beim Sohn oder heil. Geiste stehe; der Vater solle dadurch bezeichnet sein als der Ursprung oder Quelle der Gottheit. Er zieht daraus auch Folgerung für unsere Anrede Gottes im Gebet. Es mache, sagt er, Etlichen Sorge, ob sie im „Vater Unser“ die Person des Vaters nennen oder das göttliche Wesen. Da sei nun festzuhalten, daß, was Gott gegen die Kreatur thue, alle drei Personen ohne Unterschied thun, — daß unser Gott und unser Vater, wie der Vater, so auch der Sohn und der heil. Geist seien in unzertrennlicher Einheit, — daß wir daher mit Recht auch Christum so anrufen, wie die Kirche auch vom heil. Geist singe: veni pater pauperum. Allein feiner seis doch, daß man die Ordnung der

*) E. A. 23, 268 ff. 45, 295. 7, 189. 199. Op. exeg. 18, 72 ff. Jen. 1, 573 b.

Person halte und nicht verachte, wie die Apostel und nach ihrem Exempel die Kirche thun, da sie die Person des Vaters im Gebet nennen, wie im Vater Unser u. s. w.; denn er sei der Ursprung oder Brunn der Gottheit im Sohn und Geist, und mit ihm müsse dann eben auch der Sohn und Geist schon zugleich gemeint sein. So rede Paulus und Petrus: „gelobet sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi"; und Christus selbst ziehe im Evangelium immer den Vater vor und schreibe ihm Alles zu, während er zugleich sage: „Alles, was der Vater hat, ist mein." *)

Während wir bisher mit Luther vom innertrinitarischen Verhältniß gehandelt hatten, hat uns unsere letzte Bemerkung bereits auch zu den opera trinitatis ad extra hinübergeführt. Sie sind, wie Luther mit den kirchlichen Lehrern ausführt, indivisa. Nämlich was Kreatur ist, das hat Gott Vater, Sohn und Geist zugleich als ein einiger Gott gemacht. Eben diß meint der Satz, „daß gegen die Kreatur zu rechnen nicht mehr denn Ein Gott ist." Das Schaffen ist so Werk der ganzen göttlichen Majestät; auch die Menschheit Christi ist geschaffen vom Vater, Sohn und Geist, während sich doch allein die Person des Sohnes mit ihr vereinigt hat, — desgleichen die Taube bei Christi Taufe, während doch allein der heil. Geist in ihrer Gestalt herniedergefahren ist: man muß hier unterscheiden zwischen den Kreaturen oder Werken absolute oder zwischen ihnen als res, — und zwischen ihnen relative, wie Gott derselben gegen uns braucht, oder zwischen ihnen als signa. Nicht minder ist das Genugthun für die Sünde, welches wir Christo, und das Schenken des Lebens, welches wir dem heil. Geist beilegen, des einigen Gottes Werk. — Dennoch will auch Luther von den Werken, welche alle der ganzen Gottheit gemeinsam zustehen, das eine als „sonderliches" Werk des Vaters, das andere als das des Sohnes, das andere als das des Geistes bezeichnet haben; und die einzelnen Werke sollen Wahrzeichen eben dafür sein, daß man in Gott selbst die Personen nicht unter einander menge: so werde im Glaubensbekenntniß bei der Person des Vaters das Werk der Schöpfung gemeldet, bei der Person des Sohnes gedenke man der Erlösung, beim heil. Geist nenne man das Werk der Sündenvergebung und Mittheilung des Lebens. Die Eigenthümlichkeit des Werkes, welches, in der Einheit mit den andern Personen, dem Sohn und dem Geist zugeschrieben wird, ver-

*) E. A. 37, 51—60. 4, 145.

bindet sich, wie wir gesehen haben, mit dem eigenthümlichen Eingehen des Sohnes in die Menschheit Jesu und mit dem eigenthümlichen, auch an äußere Zeichen geknüpften Ausgehen des Geistes in die Welt; und dieses Beides entspricht jenen innertrinitarischen Akten, jenem ewigen Geborenwerden und ewigen Ausgehen. Die Bezeichnung des Vaters als des allmächtigen Schöpfers wird, wie wir sahen, unmittelbar aufs innertrinitarische Verhältniß zurückbezogen: die Schöpfung wird „als das erste Werk der göttlichen Majestät gegen die Kreaturen" dem Vater beigelegt, indem dieser auch in der Trinität die erste Person und Quelle für Sohn und Geist ist.*) Schärfere Bestimmungen indessen hat Luther für jene Unterschiedenheit der Werke in ihrem mit besonderem Nachdruck von ihm behaupteten Gewirktwerden durch den Einen Gott an keiner Stelle zu geben versucht.

Von den opera ad extra und zwar zunächst vom Zusammenwirken der Trinität bei der Schöpfung aus kommt Luther auch darauf, einzelne Eigenschaften speziell von den einzelnen Personen auszusagen, obgleich sie an sich alle jeder Person zustehen. In Betreff des Sohnes schließen sich diese Aussagen an das an, was er in dem Begriff des „Wortes" gefunden hat, und führen es noch weiter aus. Und wie in den ähnlichen Bestimmungen Augustins und anderer Alten, auf welche er selbst sich beruft, fließt dann auch bei ihm ineinander eine solche Unterscheidung der Eigenschaften und eine Auffassung von den drei Personen wie von drei Grundmomenten Eines persönlichen Geistes und Lebens. Namentlich mit Bezug auf die Schöpfung wird so die Macht vorzugsweise vom Vater prädizirt. Im Sohn oder Wort, durch welchen Alles geschaffen wird, ist die Weisheit repräsentirt; das Wort ist des Vaters ewiger Rath; und den Vater kann man nun mit den Alten in seinem Verhältniß zum Wort auch mens nennen, den Sohn intellectus. Auf den heil. Geist dürfen wir in der Schöpfungsgeschichte beziehen, daß Gott die durchs Wort geschaffene Welt für gut angesehen, Wohlgefallen an ihr gehabt, sie gebenedeit habe; dieses Wohlgefallen ist Nichts Anderes, denn daß Gott die Kreaturen erhält und ihnen beisteht; und eben der heil. Geist ist aller Dinge Erhaltung und Leben; die Schrift eignet ihm das Leben und die Güte zu; der heil. Geist ist des Vaters Wohlgefallen, wie das Wort sein ewiger Rath; pater est mens, filius intellectus, spiritus S. voluntas. — Hieran knüpfen sich ferner Anzeichen und Analogieen

---

*) E. A. 37, 42 ff. 16, 79. 4, 145 ff.

für die Trinität, welche nach Luther auch alle einzelnen Kreaturen in sich selber tragen. Auf den Vater, den allmächtigen Schöpfer, weist die substantia jeder Kreatur. Auf den Sohn, welcher Gottes Ebenbild, oder in welchem exemplar divinae majestatis ausgeprägt ist, und welcher ferner das exemplar omnium rerum creatarum in sich hat, weiset die Gestalt (forma, species) und Schönheit der Dinge. Auf den heil. Geist weist der Nutzen, den eine Kreatur hat, oder ihre Kraft und Güte. — Etwas abweichend hievon sagt eine Stelle der Tischreden: jede Blume weise auf die Trinität, sofern ihre Form Gott den Vater und seine Macht, ihr Geruch und Geschmack den Sohn und seine Weisheit, ihre Kräfte und Wirkungen den heil. Geist und seine Güte bedeuten. — Ueberhaupt ist es Luthern ein lieblicher Gedanke (jucunda cogitatio), überall und auf ganz verschiedenen Gebieten eine Dreiheit aufzusuchen, welche Spuren der Trinität enthalte. So erinnert er an den Satz des Lombarden: omnia disposita esse in pondere, mensura et numero, — in quantitate esse lineam, superficiem et corpus, — in philosophia ens, verum et unum. Weiteres wird in den Tischreden angeführt: in fluminibus substantia, fluxus et potentia, — in astronomia motus, lumen et influentia, — in rhetorica dispositio, elocutio et actio seu gestus, — in dialectica definitio, divisio et argumentatio, — ja auch z. B. in musica tres notae Re, Mi, Fa u. s. w. — Doch nie unternimmt es Luther, solche Ideen und Andeutungen schärfer zu bestimmen, auszuführen und in Zusammenhang mit einander zu setzen. Zu Beweisen sollen sie vollends nicht dienen. Wir haben sie hier nur vorgeführt, weil sie zeigen, wie sehr seine ganze Anschauung vom Gedanken an die Trinität durchdrungen, wie sehr er auf sie, welche ihm vor Allem die Grundlage der Heilslehre bildete, auch Alles Andere zu beziehen bedacht war. *)

*) Das hier Mitgetheilte ist entnommen aus Op. exeg. 1, 62 f. E. A. 33, 35. 10, 167. Jen. 1, 574. Op. exeg. 5, 304 f. 4, 190. Tischr. 1, 299 f. (vgl. auch 84).

Drittes Hauptstück.

Gott und die Kreaturen im Allgemeinen; Weltschöpfung, Erhaltung, Regierung (Engel; Wunder; — Teufel).

Mit der Idee Gottes war für Luther immer unmittelbar das gesetzt, das Gott in sich ewig, vollkommen und selbstgenugsam sei, ohne für sein eigenes Sein einer Welt zu bedürfen; er fand es nicht nöthig, diß erst gegen pantheistische Vorstellungen zu vertheidigen und auszuführen. Nicht minder stand ihm fest, daß die Welt in ihrer Abhängigkeit von Gott für sich wirkliche Existenz habe; nie, auch nicht unter den Einflüssen der deutschen Mystik, hatte er das Endliche wie bloßen Glast oder Schein angesehen haben wollen (vgl. oben B. 1, 115). Das Verhältniß, in welchem so die Welt zu Gott, dem Allmächtigen und Allwaltenden steht, stellt sich uns dar in seiner Lehre von der Schöpfung und seiner Lehre von der Erhaltung und Regierung der Welt durch diesen Gott. Der Hauptnachdruck fällt darauf, daß eben Gott der Allwirkende ist; die Welt ist schlechthin durch seinen Willen und seine Macht ins Dasein gerufen und wird mit allen ihren einzelnen Elementen fortwährend durch jene allmächtige Wirksamkeit, in der er selber jedem Dinge gegenwärtig ist, getragen. Aber für die Welt, nachdem sie einmal geschaffen ist, bezeugt Luther doch zugleich eigens und angelegentlich die von Gott selbst gewollte Vermittlung seines eigenen Wirkens durch die von ihm geschaffenen und erhaltenen Kreaturen: eine allgemeine Vermittlung, an welche dann weiter auch die Vermittlung des Heiles durch Wort, Sakramente, Kirche sich anschließt.

In Betreff der Schöpfung sind bei Luther wie bei allen kirchlichen Theologen die Hauptsätze die, daß die Welt aus Nichts geschaffen, und weiter, daß auch die Zeit mit ihr erst geworden sei.

Ueber den Artikel von der Schöpfung aus Nichts sagt er einmal, derselbe sei noch schwerer zu glauben als der von der Menschwerdung; auch hier aber solle die Vernunft verstummen. Hinsichtlich des Verhältnisses der Welt zur Zeit erklärt er, die Vernunft könne nicht höher kommen als zu dem Gedanken, daß die Welt ewig sei und daß ohne Ende vor uns und nach uns die Menschen auf einander folgen (also: progressus in infinitum); aber, sagt er, aus denselben Voraussetzungen müßte auch Sterblichkeit der Seele gefolgert werden, weil die Vernunft nicht mehreres Unendliches kenne (nur Unendlichkeit des Ganzen, innerhalb dessen alle Einzelwesen in jenem Progreß auf einander folgen). Unbefangen redet er indessen doch wieder von einer „Zeit," da noch keine Zeit gewesen. Als Fürwitz aber weist er die Fragen ab, was außer oder vor der Zeit gewesen, oder was Gott vorher gethan habe; man solle also denken: Deum ante conditionem mundi fuisse incomprehensibilem in sua essentiali quiete, nunc autem post creationem esse intra, extra et supra omnes creaturas, hoc est, etiam esse incomprehensibilem; für unseren Verstand sei überhaupt unbegreiflich, was außer der Zeit sei.*) — In Betreff des Verlaufs der Schöpfung durch die sechs Tage will er einfach bei den mosaischen Worten bleiben, — namentlich im Gegensatz gegen Solche, welche die Tage allegorisch umdeuten wollen. Könne man nicht verstehen, warum Gott dieser Zeiträume sich bedient habe, so solle man nur seine Unwissenheit bekennen. Er selbst vergleicht das, daß Gott zum Schaffen sich Zeit und Weile genommen, mit der Art, wie Gott jetzt noch Kinder werden lasse.**)

Mit dem mosaischen Berichte spricht dann Luther aus, daß Gott damals Himmel und Erde „vollendet" habe (1. Mos. 2, 1). Nämlich Gott habe jetzt so geruht, daß er keinen andern Himmel und keine andere Erde mehr geschaffen habe. Er habe in jener Schöpfung auch schon für alle Zeit das Wort gesprochen: „die Erde bringe hervor Gras, Thiere u. s. w.," und: „wachset, erfüllet Land und Meer;" die Kraft dieser Worte sei es, wodurch noch immer Vermehrung der Kreaturen statthabe und, so lang die Welt bestehe, statthaben werde. Nur wegen der Sünde, welche in die von Gott geschaffene Welt erst hereingekommen ist, hat nach Luther doch Gott auch nachher noch Einzelnes neu geschaffen: so die Dornen und Disteln des Ackers, die

---

*) Jen. 1, 574 b. Op. exeg. 1, 8. 15 f. **) Op. exeg. 1, 9. E. A. 33, 30.

Krankheiten des Menschen, die Macht wilder Thiere, die Gestalt der kriechenden, vorher aufrecht gehenden Schlange. Es wäre hiezu nicht gekommen, wenn der Mensch im Stande der Unschuld geblieben wäre. Abgesehen von diesen Folgen der Sünde also waren schon in der Schöpfung die Kreaturen nach ihren allgemeinen Ordnungen so constituirt, wie sie für immer bleiben sollten: Deus consummavit opus, hoc est, desiit a constituendis ordinibus. *)

Allein mit ganz besonderem Gewichte pflegt nun Luther immer zu betonen, daß doch darum nicht Gott wie ein Handwerker von seinem Werk weggehe oder jetzt alle Dinge von selbst werden, sondern daß sie nur von seiner fortwährend wirkenden Kraft, in welcher er selbst bei ihnen bleibe, erhalten, belebt, regiert werden. Alle unsere Kraft, sagt er, wird kräftig von Gott, der eine unbegreifliche Kraft ist; Gott ist nahe den Kräften mit dieser seiner Kraft, dem Leben mit seinem unbegreiflichen Leben, dem Lichte der Vernunft mit seinem unbegreiflichen Licht; vgl. Ap.-Gesch. 17, 28. Jer. 23, 23. **) Ja vor Gott ist diese seine erhaltende und seine schöpferische Macht und Wirksamkeit wesentlich eins; Luther spricht geradezu aus: nos Christiani scimus, quod apud Deum idem est creare et conservare. ***)

So, als von Gott ins Dasein gerufen, sind nun auch alle Kreaturen gut. Keine darf der Mensch hochmüthig schänden und schmähen. Alle sollen nach Psalm 147, 7 mit dem Menschen den Herrn loben. Auch der geringsten Dinge, wie des Grases und der Blumen, die nur dazu geschaffen sind, um einen oder zwei Tage zu stehen und dann zu verwelken, nimmt sich Gott an, erhält und schmückt sie. Dabei „trägt" er sie Hebr. 1, 3, d. h. er treibt, jagt und rumort nicht, sondern trägt sanft, läßt sie seiner sanften Güte genießen, regiert alle süßiglich und sanftlich. Oft, besonders auch in den Tischreden, gibt Luther uns zu erkennen, mit welcher Liebe und Freude er selbst so auch in den unscheinbarsten Kreaturen seines Gottes Güte, Weisheit und Herrlichkeit betrachtete; so rühmt er die „schönste Gestalt", welche z. B. auch die Mäuse, auch die Mücken in ihrer Art haben. Wir sehen an, sagt er, die wunderbaren Werke Gottes, und verstehens doch nicht. †) — Aber Luther setzt zugleich einen Unterschied zwischen diesen Kreaturen und mit Bezug aufs Verhältniß

---

*) Op. exeg. 1, 93—98. **) oben S. 304 f. E. A. 45, 321 ff. 10, 188. ***) Op. exeg. 5, 230. †) E. A. 23, 243 f. 43, 248 ff. 7, 192. Op. exeg. 1, 65 f.

Gottes zu ihnen. Die höchste nämlich unter ihnen und trefflicher als Himmel und Erde mit ihrem Inhalt ist der Mensch, welcher geschaffen ist zur Theilnahme (participatio) an der Gottheit und dem ewigen Leben. Um seinetwillen ist Alles Andere geschaffen; er ist der besondere Gegenstand der göttlichen Fürsorge; die Menschen sollen Gott Vater nennen und seine Kinder heißen. Und dessen dürfen sich sonderlich diejenigen freuen, welche auch wirklich im Glauben durch Christum mit Gott geeinigt sind, — die wahren Christen. Den Mittelpunkt in Luthers ganzer Anschauung von der Kreatur, der Schöpfung, Vorsehung und Weltregierung nimmt so die Menschheit ein, — sie sofern sie geschaffen ist zur Gemeinschaft mit Gott, — das Heilswerk, durch welches sie, die gefallene, hiezu gelangen soll, — die Gemeine Christi, in welcher Gott schon wirklich sein Volk hat. Von den Christen und von der Gemeine oder Kirche sagt dann Luther: sie seien die Herren aller Dinge, denen Alles dienen müsse; sie seien vor Gott mehr denn Himmel und Erde; um ihretwillen erhalte und segne Gott auch noch die übrige Welt trotz ihrer Verderbtheit in Sünde; ja „ecclesia sola est conservatrix omnium rerum.“ *)

Doch Luther hat, wenn er so die Menschen die besten und höchsten Geschöpfe nennt, von einer andern, überirdischen Klasse von Wesen abgesehen, welche er, indem er mit auf sie den Blick richtet, erst vollends als die „höchsten Kreaturen“ bezeichnet. Es sind die Engel. Ihre Stelle haben wir ihnen in Luthers Theologie bei der Lehre vom göttlichen Weltregimente zu geben. Ihnen nämlich befiehlt Gott die von ihm geschaffenen und erhaltenen Kreaturen, „daß sie von außen zu dieselbigen führen, leiten, bewahren, hüten und helfen, und sonderlich die Menschen“; um dieses ihres Amtes willen — als von Gott gesandte Boten — heißen sie Engel. Was ihr Wesen und ihren Ursprung anbelangt, so sind auch sie erst mit der Welt, also erst nach dem „Anfang“ 1 Mos. 1, 1 Joh. 1, 1 geschaffen. **) Sie sind, obgleich sie für uns in menschlicher Gestalt sich zu erkennen geben, einfach Geister. Ihrem sittlichen Charakter nach waren auch sie anfänglich noch nicht so befestigt, daß sie nicht hätten sündigen können: so ist der Teufel nicht bestanden in der Wahrheit. Diejenigen aber,

*) Op. exeg. 1, 144. E. A. 23 a. a. O. 43 a. a. O.; oben B. 1, 367 ff. E. A. 14, 290. 12, 287. Op. exeg. 8, 285. 10, 362.

**) vgl. übrigens Op. exeg. 1, 29 f.: non dubium, angelos esse creatos; de creatione autem, de pugna et lapsu eorum nihil omnino extat in scriptura nisi quod Christus dicit Joh. 8, 44 etc.

welche an seinem Falle nicht theilnahmen, sind dann so befestigt worden, daß sie nicht mehr sündigen können. Sie nun sind rechte Vorbilder des Verhaltens gegen den Schöpfer: voll Lichtes und Feuers geben sie, wie wir besonders bei Christi Geburt hören, alle Ehre Gott allein und sich selbst Nichts, nach Art demüthiger, reiner, gehorsamer Herzen. Und in ihrem Verhalten zu uns bilden sie recht ab die herablassende Liebe Gottes, dem sie dienen; ein Engel ist ein feines, freundliches Herz, mit sanftem Willen, so demüthig um auch den elendesten Sündern zu dienen. Dazu haben die Engel von Natur und vermöge ihrer Gemeinschaft mit Gott die höchste Erkenntniß unter den Kreaturen: denn sie haben einen Spiegel, darein sie sehen, nämlich das Angesicht des Vaters im Himmel; vermöge dessen sind sie namentlich auch viel vernünftiger als die von Gott abgefallenen Teufel. Ihnen ist ferner eigene Kraft angeschaffen, vermöge deren sie Gottesdienst in wunderbar großen Werken ausrichten: anders als menschliche Werkzeuge Gottes, wie die Propheten, welchen die Wunderkraft nicht angeboren ist; und auch diese ihre Kraft ruht zugleich auf ihrer fortwährenden Gemeinschaft mit Gott; sie ist namentlich auch wieder viel größer als die Macht der Teufel, weil die Engel stehen vor dem, der da allmächtig heißt. — Mit diesen Kräften und in jenem Gehorsam gegen Gott, jener Liebe zu uns sind sie denn allenthalben um uns her thätig. Insbesondere regen sie innerlich in uns Gedanken an, geben uns plötzlich einen Rath oder Sinn ein; auch äußerliche Ursachen, Anstöße, Warnungen legen sie uns plötzlich vor; so bekennen selbst die Heiden, daß z. B. Streit und Sieg nicht in Menschen-Kraft und Witze, sondern im Glück stehe: wir erkennen, daß Gott hier die Engel thätig sein läßt. In all dem wirken sie entgegen dem Teufel, der überall Schaden und Unfälle über uns bringen möchte. Ja nicht einmal die Thüre seines Hauses könnte Jemand treffen, wenn nicht den teuflischen Nachstellungen gegenüber die Engel ihn geleiteten. Vornehmlich auch die Krankheiten sind Schläge und Würfe des Teufels: dagegen würden Arzneien und andere Mittel Nichts helfen, wenn nicht die Engel da wären; durch ihren Dienst, ihr Eingeben, werden den Menschen auch neue Mittel gegen neue Krankheiten gewiesen. — Jedem Christen, ja jeglichem Menschen, ferner jeder Obrigkeit, Stadt, Lande, ist so sein Engel zuverordnet, der das Beste bei ihnen thue; so ist nach Daniel St. Michael der Juden eigener Engel; doch nicht bloß Einen, sondern viele behütende Engel hat jeder Christ, sowie auch jeder seine sonderen Teufel hat,

die ihm nachschleichen. — Auf Unterschiede unter den Engeln kommt Luther zu reden beim Begriffe von Erzengeln: als die höchste Macht unter den Engeln, den höchsten Heerführer, den Marschall des Königs, bezeichnet er den Gabriel, der da heiße „Gottes Kraft.“ Ueberhaupt, sagt er, sei unter den Engeln eine Stufenfolge in Größe, Stärke, Weisheit; Fürsten und Herren haben größere Engel. Doch nie sieht er es als unsere Sache an, solchen inneren Verhältnissen der Engelwelt weiter nachzufragen. Albernheit ist ihm, was von der himmlischen Hierarchie der Pseudodionysius wissen will. Was den Namen Cherubin und Seraphin betrifft, so findet er darin gar nicht besondere Engel; Cherub bezeichne das blühende Aussehen von Jünglingen, in welchem sich die Engel den Menschen darstellen, Seraph ihre feurige, feurig strahlende Gestalt; deutsch könne man dafür sagen: Gesichter, die blühen und glühen; zu jener blühenden Gestalt gehöre auch die Erscheinung mit Flügeln und ein Bild eines Vogels, Löwen u. s. w. So repräsentiren die Engel für Luther in reicher lebendiger, phantasievoller Anschauung die Gegenwart des liebreich und mächtig helfenden und bewahrenden Gottes, vornehmlich mit Bezug auf besondere, plötzliche Vorkommnisse und Wendungen des inneren und äußeren Menschenlebens, wo ein fleischliches Auge nur ein besonderes glückliches oder unglückliches Eingreifen des Zufalls oder anderer dunkler Mächte sieht. Nach dogmatischer Bestimmtheit, — nach schärferer Abgränzung zwischen den irdischen und den überirdischen Kräften und ferner zwischen dem Wirken der Engel und dem Gottes und seines Geistes sehen wir ihn dabei nicht streben. Das herrschende Interesse bei seinen Aussagen ist ganz das praktische. Auch um Beiziehen von Schriftstellen für das Einzelne aller dieser Aussagen ist er nicht bemüht: sie fließen ihm schon aus Grundstellen wie Hebr. 1, 14. Matth. 18, 10. *)

Bei dieser Lehre von den Engeln handelt es sich nun schon wesentlich um Gottes Wirksamkeit auf die Welt, sofern sie vermittelt sein will durch Kreaturen.

Wir haben noch näher zuzusehen, wie überhaupt nach Luther das Wirken der die Geschöpfe erhaltenden und regierenden Allmacht, Weis-

*) vgl. zur Lehre von den Engeln besonders E. A. 17, 177—224 (186. 185. 184. 214. 218). 42, 145 ff. 47, 5. Op. exeg. 1, 15. 2, 171. 1, 140. E. A. 10, 151. 7, 302. Op. exeg. 6, 49. 4, 283 ff. E. A. 63, 254. 6, 399. 42, 150. 6, 405. 19, 154. 272. 6, 406. Op. exeg. 1, 298 ff. E. A. 64, 144.

heit und Liebe zu einer solchen Vermittlung durch die Geschöpfe selbst sich verhält.

Da ist es nun Gott selber mit seinem Worte, der durch sein Innewirken alle Dinge bei ihrem Wesen, Bestand und Kräften erhält. Auch die Engel helfen nicht, wie Gott, „von inwendig"; auch indem sie gute Gedanken geben, „thun sie doch nur von außen das Ihre". So werden namentlich auch die großen Himmelskörper in ihrem Laufe nicht etwa von den Engeln, sondern von Gott durch sein Wort regirt: solch Werk wäre für die Engel viel zu groß; desgleichen bewegen sich durch sein Wort die Fische im Meer, die Vögel am Himmel, die Flüsse durch die Länder u. s. w. Regirt werden auch wir Menschen von Gott: die Thätigkeit der Engel (also auch jenes „Leiten, Führen", s. oben) verhält sich hiezu nur als eine behütende.*)

Allein Gott will doch auch die Kreaturen überhaupt, deren jede er mit seinem Worte trägt, zu der Erhaltung und dem Fortleben der Dinge und so besonders auch zur Erhaltung seiner Menschen und Christen mitwirken lassen. Luther dringt hierauf im Gegensatz gegen die Meinung, daß wir im Vertrauen auf seine Kraft und Verheißung der natürlichen Mittel und eigenen Arbeit uns entschlagen dürften. So, sagt er, verbirgt Gott sein eigen Werk unter dem Brode, durch das er uns ernährt; so sind alle Kreaturen Gottes Larven, die er will lassen mit ihm wirken und allerlei schaffen helfen, was er doch auch ohne ihr Mitwirken thun kann und oftmals thut; Gott, wie Augustin sagt, — res conditas sic administrat, ut eas propriis motibus agere sinat; — utitur mediis certis et sua miracula sic temperat, ut tamen ministerio naturae et mediis naturalibus utatur; — non amplius vult agere secundum extraordinariam seu, ut sophistae loquuntur, absolutam potestatem. Er will, indem er so sein Werk verbirgt, den Glauben üben, der, ohne jenes zu sehen, am Worte (der Verheißung) hängen soll. Wer eigenwillig außerordentliche Machtwirkung fordert, versucht Gott. Unter den gleichen Gesichtspunkt fallen dann die Gnadenmittel; man darf auch bei ihnen nicht sagen, das Aeußere sei überflüssig, nütze Nichts, obgleich Kraft und Segen allein von Gott kommt. — Ebenso gebraucht Gott, während er allein das Regiment über die Menschheit führt, doch auch bei diesem Kreaturen als Werkzeuge und Larven. Er hat zu sich genommen

*) Op. ex. 1, 38 f. E. A. 42, 145.

beide, seine Engel und uns Menschen, durch welche er will regiren. Die Thätigkeit der Engel kennen wir schon. Das Regiment, welches Gott durch Menschen führt, ist ein doppeltes: das weltliche, darin das Hausregiment und der Eltern Gewalt über die Kinder mitbegriffen ist, und das geistliche, welches sich vollzieht im Dienste des Wortes. Gott hat so drei äußerliche Regimente, nämlich diese zwei menschlichen und das der Engel; darüber aber hat er sein selbst eigen göttlich Regiment. *)

Diese ganze vermittelte Thätigkeit Gottes auf die einzelnen Kreaturen, auch die Thätigkeit, so weit sie durch Engel vermittelt ist, gehört nach Luther zur potestas Dei ordinata; dahin hätte es z. B. auch gehört, wenn Gott jenen Widder, welchen Abraham an Isaaks Statt opfern sollte, aus der Dornenhecke hervorgebracht hätte durch das Machtgebot eines Engels — tanquam per potentiam ordinatam et mediatam. — Immer aber fügt Luther bei, daß Gott, wenn und wo er wolle, seine Macht auch unmittelbar gebrauchen könne und oftmals gebraucht habe; so z. B. indem er die Gluth des Feuerofens verwandelt habe in Kühlung. Keine Rede kann für ihn sein von solchen stetigen Ordnungen der Natur an und für sich, durch welche irgend ein unmittelbares Eingreifen Gottes sollte ausgeschlossen sein. Ueberdiß bemerkt er, daß die Regeln, welche die Philosophie (Physik, Naturwissenschaft) für die Elemente und allgemeinen Naturkräfte gemäß der wirklich von Gott gestifteten Ordnung aufstelle, auch nicht einmal im gewöhnlichen Naturlauf den Schöpfer binden: so könne Gott trotz der sonstigen Ordnung der Elemente auch im Meere Feuer haben; so seien nach dem Schöpfungsbericht gegen die sonstige Regel, nach welcher das Schwere sich herabsenke, auch über dem Himmel oder Firmamente Wasser. Luther vergleicht Solches mit den Ausnahmen, welche z. B. auch bei den Regeln der Grammatik statthaben, und mit der Billigkeit, ἐπιείκεια, durch welche, wie er gar oft ausspricht, die Gesetze der Staaten temperirt werden. Es könne, sagt er ferner, durchs Wort dasjenige, was es geschaffen habe und erhalte, auch jetzt noch verändert werden, so wie einst werde umgewandelt werden diese ganze Natur. **)

Schon aus der hier vorliegenden Anschauung von der Natur,

**) E. A. 11, 109 f. vgl. oben S. 247. Op. ex. 11, 27 f. 2, 210 f. 4, 288. E. A. 63, 253. 42, 145 ff. **) Op. ex. 4, 289 f. 5, 230 f. E. A. 11, 109. Op. ex. 1, 36. 39.

ferner aus den Aeußerungen über die „ordentliche" Wirksamkeit durch Engel geht hervor, daß wir eine strenge Abgränzung des Wunderbegriffes bei Luther nicht suchen dürfen. Und weiter stellt er unter diesen Begriff auch die alltäglichen, unser Verständniß übersteigenden Wirkungen der göttlichen Allmacht im Naturlauf; so sei es ein eben so groß, ja wohl noch größer Wunder, daß Gott aus Sand und Steinen Korn wachsen lasse, als daß er mit sieben Broden Tausende gespeist habe; wir achten diese Wunder nur nicht, weil sie so gemein seien, und deswegen müsse Gott zuweilen nicht ein größeres, doch ein sonderlicheres machen, das nicht nach gemeinem Lauf gehe, um uns damit aufzuwecken. Recht hohe Wunder, gegenüber von welchen die wunderbaren Krankenheilungen u. s. w. fast kindische Wunderzeichen seien, sind ihm dann die beständigen Wirkungen Christi zur Vertheidigung und Erhaltung der Christenheit wider Teufel, Rotten, Tyrannen u. s. w., sonderlich auch jetzt in der Zeit der Reformation. Weitaus die größten Wunder sieht er endlich darin, daß Christus durch sein Wort die Seelen lebendig mache, die Sünden durch sein Blut abwasche u. s. w.; Christus selbst sehe das für viel größer an, was an der Seele, denn was am Leib geschehe.*) — Doch auch zu solchen besonderen äußeren Wunderzeichen, wie sie durch Propheten, durch den auf Erden wandelnden Christus, durch die Apostel vollbracht wurden, wohnt nach Luther den Christen vermöge des Glaubens die Kraft an sich noch inne; wo ein Christenmensch ist, ist auch noch die Gewalt, solche Zeichen zu thun, wenn es von Nöthen ist; ja das ist auch oft geschehen und geschieht noch, daß in Christi Namen der Teufel ausgetrieben, item durch Anrufen desselben Namens und Gebet die Kranken gesund werden und Vielen in großen leiblichen und geistlichen Nöthen geholfen wird. Nur soll sich Niemand unterstehen, diese Gewalt zu üben, wenn es nicht die Noth erfordert. Auch die Apostel haben sie nicht allewege geübt, sondern allein um dadurch das Wort Gottes zu bestätigen. Hiezu bedarf man sie aber jetzt nicht mehr, da das Wort hell aller Welt scheint, da auch der Papst und alle Sekten die Schrift angenommen haben, da ein ander Wort oder Offenbarung nicht zu erwarten ist. Wenn freilich, sagt Luther einmal, die Noth es erfordern würde wegen Bedrängniß des Evangeliums, — „so müßten wir wahrlich dran und müßten auch Zeichen

*) E. A. 12, 219. 63, 343. 16, 190. Op. ex. 23, 413.

thun, ehe wir das Evangelium uns ließen schmähen und unterdrücken; aber ich hoffe, es werde nicht von Nöthen sein." *)

Erwähnen müssen wir bei Luthers Anschauung von der Welt und Natur und ihrem Verhältniß zu Gott auch noch die Bedeutung, welche er besondern Erscheinungen in der Sternenwelt, wie den Kometen, den Verfinsterungen von Sonne und Mond, ferner auch monströsen Bildungen menschlicher und thierischer Leiber, Mißgeburten u. s. w. beilegt, sofern er in ihnen drohende göttliche Zeichen sucht. Sehr häufig kommt er auf Neuigkeiten dieser Art namentlich in seinen Briefen zu reden. Es ist ihm diese Auffassung gemein mit der Menge seiner Zeitgenossen; und namentlich auch in ihr prägt sich nun bei ihm sein tief religiöses Streben aus, alle Kreatur in die innigste Beziehung zu Gott und zu Gottes Thun an der Menschheit zu setzen. Er stellt dann solche Zeichen, die Gott thue, zusammen mit den Zeichen und Anstößen, die uns auf Erden durch die Engel in den Weg gelegt werden. Indessen will er, was er so als von Gott gethan bezeichnet, darum noch nicht auf außerordentliches Eingreifen Gottes zurückgeführt haben; er sieht solche göttliche Zeichen auch in Erscheinungen, welche von Astronomen aus dem regelmäßigen Sternenlauf berechnet worden waren. Auch eine Möglichkeit astrologischer Weissagungen gibt er dann zu. Aber er findet sie sehr unsicher; treffe man auch an einem Orte die Zeichen in ihrer rechten Bedeutung, so fehle es doch immer wieder an andern Orten; Gott selbst wolle die Ungewißheit dieser Kunst zeigen; eine Wissenschaft könne man nicht daraus machen. Und dessen soll es nach Gottes Absicht auch nicht bedürfen, — ebenso wenig dessen, daß man andererseits die in den Zeichen, Blitzen, himmlischen Feuern wirksame natürliche Kraft wisse. Es sei genug, überhaupt Gottes Zorn zu erkennen und sich zu bessern. Und Christen, welche Gott sich ergeben haben, brauchen gar nicht das Drohen und Warnen der Astrologen. **)

*) Weimar Pred. 90. Br. 2, 275. E. A. 12, 182 f. 218. 16, 191. 50, 86 ff. **) E. A. 63, 255 ff. 10, 64. 322 ff. Op. ex. 1, 56

Auf diese Weise steht und bleibt alle Kreatur in der Hand des allmächtigen und huldreichen Gottes. Und die Spitze und den Mittelpunkt von allem Wirken dieses Gottes bildet, was er an seinen Menschen, seinen Christen thun will.

Allein schon ist auch des Feindes, des Teufels und der bösen Engel, gedacht worden, welche in dieser Welt Gott entgegenstreben. Das ganze Gebiet des menschlichen Lebens, ja die Welt überhaupt, erscheint bei Luther als eingenommen durch einen Kampf zwischen den Teufeln und zwischen Gott und seinen Engeln, — einen Kampf übrigens, bei welchem doch Gott selbst beständig schon den Feind in seiner Hand hat und denselben sein Wesen treiben läßt nur soweit es den eigenen göttlichen Zwecken paßt und dient.

Der Charakter des Teufels ist direkter Gegensatz gegen den Gottes und der guten Engel. Wie Gottes Natur eitel Liebe ist, so ist jener in seiner Natur Nichts denn ein ewiger Brand von Haß und Neid wider Gott und alle Werke Gottes, sonderlich wider die Frommen. Dabei haben die bösen Geister, wie die Engel, aus deren Mitte sie gefallen sind, höhere Kräfte, eine geistige Natur, großen Verstand und Gewalt: wie ja ein böser Mensch auch oft bessere Vernunft und Verstand in weltlichen Sachen hat, als ein gottesfürchtiger.*) — Daß sie erst gefallen sind, daß auch der Teufel vorher ein Engel des Lichtes war, ist gewiß nach der Schrift. Ungewiß ist, an welchem Tage der Schöpfung diß geschah, etwa am zweiten oder dritten. Auch sonst berichtet die Schrift Nichts Näheres darüber. Als Ursache des Falles oder als Grundsünde dürfen wir indessen bei ihnen mit aller Wahrscheinlichkeit den Hochmuth ansehen. Nämlich sie verachteten den Sohn Gottes, und namentlich wollte ihr Führer, der Teufel, sich nicht genügen lassen, das schönste Bild Gottes unter den Engeln zu sein, sondern wollte auch sein das inwendige natürliche Gottesebenbild, dem Sohne gleich; die Väter übertragen hierauf die Worte Jesai. 14, 13, obgleich diese nicht vom Teufel, sondern vom Könige Babylons handeln. Jene ärgerten sich wohl vornehmlich an des Sohnes Selbsterniedrigung und zugleich an der Erhöhung der Menschheit auch über die Engel durch die Menschwerdung des Sohnes, indem Lucifer, wie St. Bernhard sagt, diese in Gott voraussah; dazu stießen sie sich an dem Dienst, welchen sie selber bei den Menschen üben sollten. Auch das böse Streben, mehr, als ihm zu-

*) E. A. 19, 366 f. 17, 194 f.

stand, von dem unbekannten, nicht geoffenbarten Gotte zu wissen, wird zu Lucifers Sünde gehört haben.*) — Jetzt bilden auch sie unter sich ein Reich, — ihren Kräften nach unter einander verschieden wie auch die guten Engel, — mit verschiedenen Aemtern und Thätigkeiten. Lucifer, oder „der Teufel“ schlechthin, herrscht unter den andern und durch sie als durch seine Diener und sein Volk.**)

Von ihnen nun kommt uns aller Schaden, so wie dagegen Gott, der Gott der Liebe und des Lebens, durch sich selbst Nichts denn Gutes thun kann. Wie die Christen an Statt der heidnischen Glücksgöttin die Engel erkennen sollen, so sollen sie wissen, daß, was Böses und Unglückhaftes geschehe, vom Teufel geschehe. Wo einer ein Auge verliert, ermordet wird, Krankheiten überkommt u. s. w., so sind das Schläge und Würfe des Teufels; er facht Stürme an, wirft Blitze, schickt Feinde über uns; wo ein Feuer aufgeht, da sitzt ein Teufel dabei und bläst es an; würde nicht Gott und die Obhut seiner Engel die Wuth des Teufels einschränken, so würden wir keinen Augenblick weiter leben.***) Insbesondere aber gibt der Teufel böse Gedanken ein und macht so die Herzen voll Laster, Unglauben u. s. w. Noch geringe Teufel sind die, welche uns mit Hurerei, Geiz, Ehre anfechten; höhere die, welche anfechten mit Unglauben, Verzweiflung, Ketzerei; das bitterste Leiden vom Teufel ist, wenn er mit den feurigen Pfeilen der Sündenschrecken, des göttlichen Zornes, der Höllenangst die Seelen angreift. Jeder Fürst, ja jeder Mensch hat so auch seinen Teufel wie seinen Engel. Der Teufel ists, der da wirket in den Ketzern, in den Rotten, in den Tyrannen, die das Evangelium verfolgen; auf den Augsburger Reichstag 1530 hat wohl jeder Bischof so viele Teufel mitgebracht, als ein Hund am Johannistag Flöhe hat. Ganz gefangen vom Teufel ist der sogenannte freie Wille des natürlichen Menschen, vgl. 2 Tim. 2, 26 (vgl. De servo arb. oben S. 40: der Mensch wie ein Reitthier, auf welchem entweder der Satan oder Gott sitzt). Auch die Christen aber kann er noch sonderlich mit hohen geistlichen Anfechtungen bestreiten, obwohl Christus ihn schon überwunden hat: er thut so als „diabolus“, Verleumder, Verkläger, Offenb. Joh. 12, 10, wogegen Gott den Gläubigen seinen heil. Geist zum Tröster oder zum Advokaten und Patron

*) Op. exeg. 1, 29 f. 189. E. A. 5, 17. Op. ex. 1, 30 f. E. A. 37, 87. Op. ex. 1, 141. E. A. 46, 3. Op. ex. 7, 152. 6, 50.

) E. A. 6, 406. 19, 272 ff. *) E. A. 6, 402. 17, 196 ff. 49, 94. 6, 398 ff. Op. ex. 4, 284.

wider die Anklagen gibt. Auf den Teufel führt Luther besonders auch seine eigenen peinvollen, auch mit Leibesleiden, Schwindel u. s. w. verbundenen Anfechtungen zurück, über die er in seinen Briefen oft so schmerzlich klagt. Oft, sagt er, fühle er des Teufels Rasen in sich. Er erzählt, wie derselbe auch schon mit ihm disputirt habe des Nachts über seinen eigenen Glaubensstand und seine Lehre, also daß ihm der Schweiß ausgebrochen sei und das Herz ihm gezittert habe.*) — Indem den bösen Engeln und dem Satan solche Macht in aller Welt noch gelassen ist und indem dieser geradezu die Herrschaft hat in der großen Masse der Menschheit, heißt er auch jetzt noch der Fürst dieser Welt; ja es sind so nach Ephes. 6, 12 viele „Herren der Welt", — die der Welt mächtig sind und die ganze Welt sammt den Kaisern und Königen der Erde unter sich haben.**)

Ueberall um uns her treiben so nach Luther die Teufel ihr Spiel; der Christ soll wissen, daß ihm der Teufel näher sei, denn sein Rock und Hemde, ja denn seine eigene Haut. Und überall stehen wider sie auch die Engel. Zwischen Beiden stehen und gehen wir immer.***) — So gehören in Luthers religiöser Weltanschauung zunächst eben diese Beiden in ihrem Gegensatze zu einander unter sich zusammen. Indessen haben wir schon gemäß dem bisher Vorgebrachten zu beachten, daß die Thätigkeit der Teufel bei Luther nicht bloß derjenigen der Engel entspricht oder gegenübersteht. Sie erscheint auch der des heil. Geistes selbst gegensätzlich entsprechend; der Teufel beherrscht die Sünder, wie Gott nicht bloß durch die Engel sondern auch durch den Geist in den Erlösten wirkt und sie regiert; zu seiner Ueberwindung reicht dann auch nicht der Dienst der Engel aus, sondern der Sohn Gottes muß sie vollbringen. Ferner übt der Teufel, um uns zu beschädigen und zu betrügen, eigenthümliche Thätigkeit auf dem Gebiete der äußern Natur. Er macht z. B., wie wir schon gehört haben, Stürme und Wetter. Die bösen Geister, uns umflatternd wie die Hummeln, lassen sich oft auch mit leiblicher Gestalt sehen, wie Flammen am Himmel ziehend, in Wäldern und beim Wasser wie Böcke springend, in die Sümpfe kriechend wie die Fische; er läßt sich, wie Luther selbst wahrgenommen haben will, sehen als wäre er eine Sau, ein brennender Strohwisch und dergleichen; eben

---

*) E. A. 4, 406. 40, 105. 17, 187. 209 ff. 24, 290 f. 31, 20. 17, 210. 25, 74. 23, 199. 12, 268. 17, 211. 31, 311 ff.

) E. A. 19, 273. *) E. A. 17, 178 ff. 3, 350.

dahin gehört der vom Teufel angestiftete Gespensterspuck. Auch daß er mit Hörnern erschienen sei und Menschen den Hals gebrochen, den Kopf abgerissen habe, dünkt Luthern nicht unglaublich.*) Schon oben wurde bemerkt, daß Luther Wundergeschichten, auf die sich das Papstthum berief, nicht schlechthin für Erdichtung, sondern für Werke des Teufels erklärte; er sagt, der Teufel blende dabei die Augen der Menschen, spiegle ihnen eitle Trugbilder vor, lasse z. B. Einen todt erscheinen und nachher wie von den Todten erweckt werden; doch gibt er zu, daß Gott wohl auch rechte Wunder zur Strafe für die, welche die Wahrheit nicht achten, durch den Teufel geschehen lasse.**) Als thatsächlich betrachtet er endlich auch Hexereien und Zaubereien, welche von Menschen, besonders Weibern, in Kraft des Teufels verübt werden: so Wettermacherei, Behexung des Viehes u. s. w. Auch daemones incubos et succubos hält er für möglich; daß freilich Teufel mit Weibern Kinder zeugen können, bestreitet er schlechthin; doch gebe es, sagt er, Kinder, welche durch den Teufel entstellt oder gar wahre Teufel mit bloß fingirtem oder gestohlenem Fleische seien. Weitläufig hat er in den „Decem praecepta" über allerlei Arten von Zauberei uns berichtet.***)

Sehr klar sehen wir hier bei Luther die Macht der volksthümlichen, theilweis aus dem Heidenthum herübergekommenen Vorstellungen vom Teufel, in denen er aufgewachsen war und welchen in der natürlichen Eigenthümlichkeit seines Geistes die Richtung nach einer nicht bloß überhaupt lebensvollen, sondern auch möglichst concret individualisirten und festen, massiven Anschauung aller bösen wie guten höheren Mächte entgegenkam. — Wie dann die Bedeutung des Teufels auch gerade mit den Grundelementen seiner aus dem Evangelium stammenden Auffassung von Gottes Wesen sich zusammenschloß, darauf haben wir schon eben bei dieser aufmerksam gemacht (oben S. 314).

Dort aber ist auch schon bemerkt worden, wie der Teufel bei

---

*) E. A. 31, 111. 19, 281 f. 3, 349. Oben S. 27 f. E. A. 46, 374.

**) oben B. 1, 333. B. 2, 24. E. A. 50, 340 ff. 35, 143. 155. 49, 94 ff. Comm. ad Gal. 1, 277 ff. E. A. 43, 340 ff.

***) E. A. 45, 184. Comm. ad Gal. 3, 45 (interessant ist hier die Bemerkung Luthers: in seiner Kindheit habe es viele Zauberinnen gegeben, welche Vieh und Menschen, besonders Kinder behext haben; jetzt, nach Offenbarung des Evangeliums, höre man davon nicht mehr, dagegen blende jetzt der Teufel durch viel schrecklichere, geistliche Zaubereien). Op. ex. 2, 127. 12, 8 ff.

all seinem Gegensatze gegen Gott nun doch selbst in Gottes Hand gestellt erscheint. Wir müssen hierauf auch von der ganzen Dämonologie aus zurückkommen. Seit dem Falle der Teufel steht doch schon das Gericht über die Teufel fest, obgleich sie noch nicht in die Hölle gestoßen sind; sie sind dazu schon mit Ketten gebunden; eben weil sie wissen, daß sie ihr Schloß verlieren und uns räumen müssen, toben sie so wider uns. Und in ihrem Toben werden sie nun nicht bloß sieghaft beschränkt von Gott und seinen Engeln, die ihnen an Verstand, Macht und auch an Zahl weit überlegen sind. Sondern sie müssen auch eben darin wider ihren Willen selber Gott und seinen Zwecken dienen: Gott gebraucht sie zu seinem „fremden Werk“; was sie thun, thut er, indem er, seine Hand abziehend, es sie will thun lassen; ja er selbst „erregt den Teufel,“ um die Menschen zu strafen; kann es doch Gott, so viele Teufel er hat, dennoch kaum dahin bringen, daß wir recht ihn anrufen: was sollten wir thun, wenn gar kein Teufel, Unglück u. s. w. wäre. Durch Christi Hingang zum Vater ist vollends Welt und Teufel überwunden; während die erlösten Gläubigen in Christi Hand sicher sind, wird der Welt und des Teufels Urtheil über sie fort und fort vom Herrn übermocht und zu Schanden gemacht. Es fehlt nur noch die Exekution des göttlichen Urtheils über Jenen, welche vollzogen werden wird im höllischen Feuer.*)

Im engsten Zusammenhang sehen wir ferner diese Lehre vom Teufel mit der Lehre von des Menschen Sündhaftigkeit stehen. Eben in seiner innern Herrschaft über die Sünder erreicht seine Macht im Gegensatze gegen Gottes Willen ihre Spitze. Auch erscheint ihm der natürliche Mensch, soweit die Gnade noch nicht sich offenbart, wirklich ganz preisgegeben; was Luther davon sagt, daß man die teuflischen Gedanken sich aus dem Kopf schlagen könne und solle, geht nicht auf Jenen, sondern erst auf den Erlösten. Aber fürs Erste wird von Luther Adams Fall und die mit ihm eintretende Erbsünde, womit diese Herrschaft des Teufels gegeben ist, jetzt nimmermehr von einer unwiderstehlichen Einwirkung des Teufels hergeleitet sondern einfach als Schuld Adams hingestellt, der vom Teufel nur versucht worden ist. Und die Christen sodann sind, so sehr sie der Fürst der Welt noch anficht, seiner Herrschaft doch schon entnommen. Indem sie an

*) E. A. 19, 282. Oben S. 312 ff. 344 f. Op. ex. 18, 167. 288. E. A. 17, 197 f. 24, 291. 17, 181. 12, 129.

Christum, die Sakramente, vor Allem das Wort Gottes sich halten, dürfen sie es erfahren, daß der Fürst der Welt seinen Palast und Harnisch bereits verloren hat; eine fromme Nonne hat ihn einst verscheucht, indem sie bloß sprach „Christiana sum“; es heißt da: „ein Wörtlein kann ihn fällen“. Nicht mehr fürchten dürfen sich jene vor ihm; spotten und verachten sollen sie ihn: Nichts kann er so übel leiden, also daß er sich davon hebt. Läßt er ihnen doch noch böse Gedanken der Anfechtung in die guten Herzen einfallen, so sollen sie nicht lang mit ihnen zanken, sondern sie wieder ausfallen lassen: wir können den Vögeln nicht wehren, daß sie uns über den Kopf fliegen, wohl aber daß sie uns in den Haaren nisten. Ja da mögen die Angefochtenen mit Trinken, Spielen, Scherzen wohl auch eine Sünde thun (d. h. was ihnen der Satan zur Sünde macht) ihm zum Hasse und zur Verachtung, damit sie ihm keinen Raum geben, ihnen über Nichtiges ein Gewissen zu machen.*)

So wenig hat doch Luther durch den Gedanken an des Teufels furchtbares, überall uns umgebendes Treiben im Hinblick auf den allwaltenden gnädigen Gott sich hemmen, in seinem freudigen Christenmuthe sich schrecken lassen.

Viertes Hauptstück.

Der Urzustand und der Stand des natürlichen Menschen nach dem Fall.

Mit der Lehre vom gegenwärtigen Zustande des Menschen, sofern er unter der Sünde steht, treten wir in den innersten Kreis derjenigen Fragen ein, um welche der dogmatische Kampf der Reformation sich bewegte. Nicht so wurden die Aussagen über den Ur-

---

*) E. A. 3, 426. 17, 237. 49, 358. 6, 385. Op. exeg. 18, 305 f. Br. 4, 188.

zustand in den Streit gezogen. Luthers Erklärungen hierüber sind auch nicht in seinen Streitschriften zu suchen, sondern besonders im lateinischen Commentar zu den ersten Kapiteln der Genesis. Aber was er darüber ausspricht, ist unmittelbar mit ebenderselben Auffassung vom Wesen der Sünde und des Sittlichen überhaupt gesetzt, welche seiner Lehre vom gegenwärtigen Sündenstande zu Grunde liegt; es ist einfach das Gegenstück zur Lehre von der Erbsünde, wie er diese gegen die Papisten vortrug.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den ganzen Inhalt dessen, was nach Luther zu dem Zustande gehörte, in welchem der Mensch ursprünglich sich befand, hervorgegangen aus des Schöpfers Hand, geschaffen, wie die Schrift lehrt, nach Gottes Bilde. Wir reden da freilich nach Luther von einem Stande, den wir gar nicht mehr recht zu denken vermögen, weil wir nicht bloß keine Erfahrung von ihm haben, vielmehr in beständiger Erfahrung seines Gegentheiles stehen.*) Doch eben an das tiefe Bewußtsein von dem, was uns jetzt anhaftet und was doch nicht ursprüngliches Werk des heiligen und gütigen Schöpfers, vielmehr nur seines Werkes Gegensatz und Zerstörung sein kann, sehen wir dann bei Luther die Anschauung von dem, was dieses Werk selbst gewesen sein müsse, sich knüpfen.

In der Sünde hat jetzt der Mensch mit seinem Willen von Gott sich abgekehrt; dagegen ist das Hauptmoment im Urzustande für Luther die recta voluntas, — ein sittlich ganz reiner Wille, — ganz gerichtet auf die Liebe Gottes und des Nächsten. Unmittelbar hiemit verbunden aber ist für ihn rechte, reinste Erkenntniß Gottes. Indem der Mensch so Gott kennt, erkennt er ihn an als Gott, glaubt an seine Güte, gehorcht ihm u. s. w. Da hatte dann der Mensch auch steten, ungetrübten Frieden in Gott, ohne Sorge, Unruhe und Angst. Diß der Gegensatz gegen die Grundmomente des nach Adams Fall eingetretenen erblichen Sündenstandes. Nur als etwas Untergeordnetes, Selbstverständliches erscheint es, daß auch von der niedrigen fleischlichen Lust Nichts da war, — Nichts von derjenigen concupiscentia, in welcher katholische Theologen die wesentliche Folge des Falls für das Innere des Menschen sahen: in reiner Liebe des Geschlechts zum Geschlecht, ohne wilde häßliche Brunst, gehorsam gegen Gott und ruhig in Gott, würden Adam und Eva Kinder gezeugt haben.**) — Erst hiemit, nicht etwa schon mit den allgemeinen,

*) Op. ex. 1, 77. 79. **) Op. ex. 19, 17. 1, 77 ff. 142. 130. 178.

uns auch nach dem Fall noch erhaltenen Geisteskräften, dem Denken, Wollen u. s. w., worin gar der Satan uns weit überlegen ist, haben wir das „Bild Gottes". Und auch in allen andern Beziehungen, auch hinsichtlich des Verhältnisses zum Weltlichen, waren diese Kräfte bei Adam in einem trefflichen, makellosen Stande, während sie jetzt ganz verdorben und aufs tiefste geschwächt sind. Da waren — et interiores et exteriores sensus omnes mundissimi, intellectus purissimus, memoria optima, — Augen schärfer und heller als die des Adlers, — vollkommene Erkenntniß der Natur, der Thiere, Pflanzen u. s. w., wie sich auch darin zeigte, daß Adam allen Thieren den rechten Namen zu geben verstand. Rein war auch der menschliche Leib in allen seinen Theilen, mit Funktionen des Essens, Trinkens, Verdauens, ohne alles Häßliche, was jetzt dran sich hängt. Der Baum des Lebens hätte ihm beständige Gesundheit und Jugendkraft bewahrt, gegen alle natürlichen Unannehmlichkeiten Schutz verliehen. Die Männer hätten immer Zeugungskraft behalten, die Weiber der reichsten Fruchtbarkeit sich erfreut, die Kinder nicht so lang die Brust der Mutter gebraucht, wohl auch gleich, wie die Küchlein der Henne, sich auf die eigenen Füße gestellt und selber Nahrung geholt*). — Endlich das Verhältniß des Menschen zu der äußeren Natur: namentlich auch die Herrschaft über diese gehörte zum göttlichen Ebenbild. Und sie hätte nicht bloß willig dem Menschen sich unterworfen, sondern sie war auch in sich rein des Guten voll: es waren wohl alle Bäume gut und fruchtbar, die schädlichen Thiere noch nicht da, das Land ohne Dornen, die Luft reiner und gesunder, das Licht der Sonne schöner und heller; die Thiere des Feldes hätten mit Adam gemeinsamen Tisch gehabt, von Waizen und anderen edlen Früchten sich genährt. Doch redet Luther, indem er in seinen Schilderungen sich ergeht, daneben auch davon, daß Adam durch einen bloßen Wink Bären und Löwen verscheucht hätte, — also wie wenn sie doch möglicherweise vorhanden, nur für den Menschen nicht gefährlich gewesen wären. Er vermuthet beständigen Frühling ohne Winter und Fröste; doch will er das „Seufzen der Kreatur" Röm. 8 nicht auch aufs Welken der Blätter oder Verwesen der Früchte beziehen: das sei Gottes Ordnung, daß jährlich neue Früchte wachsen sollten.**) —

---

*) Op. ex. 1, 77. E. A. 33, 55. Op. ex. 19, 71. 1, 78. 80. 149. 138. 115 ff. 128. 276. **) Op. ex. 1, 80. 1, 48. 91. 96. 182. 260. 129. E. A. 9, 106 f. 104.

In dieser glücklichen Lage sollte Adam auch arbeiten, das Land bauen, den Garten hüten, aber er hätte es gethan ohne alle Mühsal und Gefahr, in Lust und Ruhe. So hätten auch seine Kinder und Nachkommen sich weiter verbreiten sollen, das Land anbauend; großer steinerner Häuser u. s. w. hätten sie nicht bedurft; wie die Vögel Nester haben, hätten sie da und dort gewohnt in dem Werk, zu welchem sie Gott berufen; besonders die Weiber wären Ursache gewesen zu festen Wohnsitzen. *) — Ein „ganz göttliches" Leben war es, welches Adam vermöge des göttlichen Ebenbildes führen sollte. Er war „kurzum, im Guten ersoffen und ohne alle böse Lust, gleichwie Gott, also daß er voll Gottes war." **) — Und aus dem gegenwärtigen Leben hätte er vollends übergehen sollen in ein ganz geistliches, englisches, ohne Essen und Trinken und andere leibliche Thätigkeiten, vgl. 1 Cor. 15, 45 f.; dazu wäre er umgewandelt worden ohne Schmerzen in einem süßen Schlaf, ähnlich demjenigen, welchen Gott vor Schöpfung der Eva auf ihn fallen ließ. ***)

Diß Alles ist befaßt in Luthers Anschauung vom göttlichen Ebenbilde, welches in Adam sich darstellte. Eben darin haben wir nun seine Lehre von der Justitia originalis. Wir können diese kurz so bestimmen: es gehören dazu jene Momente des göttlichen Ebenbildes, sofern sie sich beziehen auf des Menschen persönliche Richtung zu Gott hin: daß er so, wie wir gehört, Gott anerkannte, ihm gehorchte u. s. w., — daß er auch die Werke Gottes, ohne erst erinnert zu werden, eben als Gottes Werke erkannte und würdigte, — weiter auch die Folge, daß er im Frieden, ohne Furcht des Todes u. s. w. lebte. Der an sich engere Begriff der Gerechtigkeit ist bei Luther überhaupt nicht bestimmter abgegränzt gegenüber vom gesammten Inhalt des mit dem Ebenbild gegebenen Urzustandes. Dieselbe Beschaffenheit an Leib und Seele hätte dann auch den Kindern Adams angeboren werden sollen: „Erbgerechtigkeit" statt der jetzt waltenden „Erbsünde." †)

Zwischen „imago und similitudo" 1 Mos. 1, 26 (דְּמוּת, צֶלֶם) unterscheidet Luther nachträglich, bei 1 Mos. 5, 1, so: jenes bezeichne das Bild an sich, womit noch nicht eine Ausprägung aller Züge ausgesprochen sei, dieses die Vollkommenheit des Bildes. Moses

*) Op. ex. 1, 82. 108. 127 ff. 166. **) Op. ex. 1, 78. E. A. 33, 55. ***) Op. ex. 1, 163. 82. 288.

†) Op. ex. 1, 141 ff. E. A. 33, 55. 15, 47.

wolle sagen: im Menschen sei Gott nicht bloß insofern abgebildet, als er Erkenntniß und Willen habe, sondern auch insofern, als er Gott erkenne und wolle was Gott wolle. Sonst aber faßt Luther allgemein, indem er von Ebenbild oder imago redet, Beides schon zusammen; im göttlichen Akt und im ursprünglichen Zustand Adams ist ihm Beides real und unmittelbar eines. *)

Im Gegensatze zur herrschenden Schultheologie nun ist ihm eben diß Grundlehre, daß das ganze Ebenbild so dem Menschen anerschaffen war, daß es zu seinem Wesen selbst gehörte. Er redet von der Theorie, daß die similitudo, unterschieden von der imago, in Gnadengaben bestehe, durch welche die Natur vollendet werde, — daß die imago gehe auf Erkenntniß und Willen an sich, die similitudo auf Erleuchtung der Erkenntniß durch Glauben, Ausstattung des Willens mit Liebe. Aber auch wenn er selbst bei 1 Mos. 5, 1 ähnlich unterscheidet, thut er es keineswegs im Sinne jener Theologen: nämlich nicht so, als ob zu Adams Wesen oder Natur nun nur die Elemente jener imago gehört und Adam das Andere nur als über die Natur hinausgehende Gabe zugleich oder gar erst in einem späteren Moment empfangen hätte. Im Gegentheil sagt er vom „Ebenbild," indem er hierin schon Alles zusammenfaßt: imaginem sic intelligo, quod Adam eam in sua substantia habuerit, quod Deum cognovit et credidit u. s. w. Und ganz ausdrücklich verwirft er dann die Lehre, quod justitia originalis non fuerit connaturalis etc., und stellt ihr entgegen: justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ita ut natura Adae esset diligere Deum, credere Deo etc.; es sei, sagt er, diß dem Adam ebenso natürlich gewesen, wie das, daß die Augen Licht aufnehmen. **) — Luther konnte nicht anders lehren gemäß seiner ganzen Auffassung des Sittlichen, auf der dann auch sein ganzes Urtheil über den Stand der Sünde ruht: er kennt kein drittes neben gottgemäßer Willensrichtung und gottwidriger; hätte Gott nicht jene, so hätte er diese in die Natur des Menschen gelegt. Auch so freilich hätte sich immer noch fragen lassen, ob hiemit für den Urzustand auch schon jene ganze, fertige, geistige und leibliche Ausstattung gefordert, ja ob nicht auch in jener sittlich religiösen Gerechtigkeit bei völlig rechter Richtung doch noch ein Unterschied hinsichtlich der Entwicklung und Reife zu denken sei.

---

*) Op. ex. 2, 88. **) Op. ex. 1, 75. 78. 208 f.

Die ihm bestimmte Vollkommenheit hatte übrigens Adam auch nach Luther doch noch nicht. Nicht bloß sollte er wirkliche Unsterblichkeit erst durch die Früchte des Paradieses erlangen und erst am Schluß des irdischen Lebens ins eigentliche unsterbliche Leben eingehen. Sondern Luther nennt auch seine Unschuld noch eine innocentia puerilis, so wie er auch erst eine gloria puerilis gehabt habe; denn er habe noch vom Satan getäuscht werden und fallen können; wie zur himmlischen Herrlichkeit, so hätte er auch zur männlichen Unschuld, wie sie die Engel jetzt haben und die Christen im andern Leben haben werden, oder zur vollkommenen Unschuld, bei der kein Fallen mehr möglich sei, erst noch erhoben werden sollen. Luther läßt jedoch auf den Gedanken eines Fortschrittes in der zwar reinen, aber noch unvollkommenen sittlichen Entwicklung sich nicht näher ein. *) Nur das betont er noch, daß auch schon dem Adam, wie dann den Wiedergeborenen, Gerechtigkeit jedenfalls nicht erst hätte kommen sollen aus seinen Werken: vielmehr weil Adams Person gut, rechtschaffen, rein und heilig geschaffen war, waren auch alle seine Werke, auch wenn er aß oder trank oder Vögel fing, recht und gut. Das Gleiche meint Luthers Ausspruch: Adam habe nicht bedurft, vollkommener zu werden, weil er es schon von Natur gewesen sei; das Gebot habe er nur empfangen, seine Frömmigkeit zu beweisen und zu üben. **)

Zum Verlauf des Lebens mit Gott im Urstande gehörten endlich nach Luther auch wesentlich schon die allgemeinen Elemente des Gottesdienstes. Er nimmt an, daß schon dort der siebente Tag heilig sein sollte, nämlich Gotte geweiht, um von ihm zu predigen, ihn zu preisen u. s. w. Ein äußeres Zeichen für den Dienst Gottes sollte der Baum der Erkenntniß mit dem daran geknüpften Gebote sein; er sollte sein gleich einem Tempel, wo Adam und seine Nachkommen zum Gottesdienste zusammenkämen, war vielleicht auch nicht bloß ein einzelner Baum, sondern ein ganzer Hain; Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen ist er von Mose genannt worden wegen des eingetretenen unseligen Erfolges. Vom Baum des Lebens erklärt Luther für gewiß, daß derselbe seine Kräfte nicht von Natur, sondern durch Kraft des göttlichen Wortes besessen habe. So bietet sich hier schon ein Analogon der hernach den Sündern geschenkten Zeichen und Sakramente dar: ebenso, sagt Luther, solle durchs Wort die eherne Schlange lebendig, das Taufwasser gerecht machen. Mit jenem Baum der Er-

*) Op. ex. 1, 139 f. **) E. A. 46, 261 f. 49, 335.

kenntniß war auch wesentlich schon die Kirche eingesetzt, — noch vor dem Hausstand und dem weltlichen Regiment, indem damals Eva noch nicht geschaffen war. *)

Wie aber verhielt sich nun dort zum innern Leben und zum Thun des Menschen die inwirkende Kraft Gottes selbst? Sätze wie die jener Heidelberger Disputation (oben B. 1, 244) oder der Schrift gegen Erasmus (oben B. 2, 44) treten nicht wieder auf. Andererseits haben wir zu verweisen auf die oben vorgeführten fortlaufenden späteren Aussagen über Gottes Allwirksamkeit; Luther verwahrt sich ferner auch wieder schon beim Schöpfungsbericht gegen die Meinung seiner Gegner vom freien Willen: schon vermöge unserer Schöpfung seien wir durch unser ganzes Leben nur Thon in der Hand des Töpfers, — wir haben freien Willen nur in dem, was unter uns sei, nicht Gott gegenüber und in dem was über uns sei, — der Mensch sei positus in mera potentia passiva, non activa. **) Aber der Sündenfall wird dann nicht wieder, wie dort gegen Erasmus, auf ein Thun oder Nichtthun Gottes zurückgeführt, sondern einfach auf die Willensentscheidung des Menschen, der dem göttlichen Willen nicht folgte. Eben das nun, wie doch auch zu dieser Entscheidung die göttliche Allwirksamkeit sich gestellt habe, hält Luther jetzt von seiner Untersuchung fern. Als Ergebniß hinsichtlich des Urzustandes können wir nur so viel aussprechen: dem Menschen sollte auch dort alles gute Denken und Thun von der fortwährenden Wirksamkeit Gottes, der es ihm angeschaffen, zufließen; er sollte auch dort nach keiner Selbstgerechtigkeit trachten, nicht aktiv wirken wollen, anstatt Gott in sich wirken zu lassen, Nichts sein wollen als materia mere passiva. ***)

Dieser Stand also hat gewährt bis zur ersten Sünde unseres Stammvaters. Von ihr ab ist die Erbsünde, an der wir leiden, an die Stelle jener Erbgerechtigkeit getreten.

Luther will in Betreff des Sündenfalls einfach und getreu dem mosaischen Berichte folgen. Darin, daß Gott dem Satan in Gestalt der Schlange die Versuchung zuließ, erkennt er die Absicht,

---

*) Op. ex. 1, 117 f. 99 f. 288 f. 129. **) Op. ex. 1, 106 vgl. 76. ***) Comm. ad Gal. 1, 374.

den Menschen auf die Probe zu stellen und seine Kräfte zu üben, — darin, daß die Menschen fielen, einfach ihre Schuld. Durch die eigene Natur der Menschen war ihr Sündigen nur insofern bedingt, als sie noch nicht zu jener „männlichen Unschuld" gereift waren; aber Luther will hiemit nur eine Möglichkeit des Falles den Menschen zusprechen, nicht eine Schwäche, die den Fall unvermeidlich gemacht hätte. Er äußert auch einmal: Adam hätte wohl, wenn an ihn zuerst die Versuchung gekommen wäre, über sie obgesiegt, wie überhaupt die Kraft des Mannes größer sei als die des Weibes; doch meint er auch hier nicht, daß Evas geringerer Kraft ein Sieg unmöglich gewesen wäre. Charakteristisch ist für Luther, daß er alles tiefere Eindringen in die hier anregbaren Fragen, wie besonders auch in die Frage nach dem Verhältniß zu Gottes Wirken und Rathschluß vermeidet. Um so mehr will er zu beherzigen geben, was das eigentlich Sündhafte im Verhalten der Eva war. Nämlich sie ließ sich verleiten zum Zweifel an der Güte des Gottes, der das Gebot gegeben, und maßte sich überhaupt an, über seinen ihr verborgenen Willen zu grübeln und zu richten, während sie in gläubiger Hingabe an seinem Wort sich sollte genügen lassen. Sie machte sich schuldig des Unglaubens, welcher aller Sünden Quelle ist. Sie stellte sich mit jener Anmaßung, vergessend daß sie Kreatur sei, an die Stelle des Schöpfers selbst, wie der Satan sprach: „Ihr werdet sein wie Gott." — Darin, daß die Menschen sich nackt sahen und ihre Nacktheit ihnen zur Schande wurde, zeigte sich dann schon der Verlust ihrer ursprünglichen Gerechtigkeit und Herrlichkeit. *)

In dieser Auffassung der ersten Sünde hat Luther bereits auch ausgesprochen, was ihm das Wesen der Sünde überhaupt ist. Sünde ist Uebertretung des göttlichen Gesetzes, — Alles, was nicht dem Gesetze Gottes gemäß ist; nie gebraucht die Schrift das Wort Sünde in anderem Sinne. Grundsünde ist eben der Unglaube, — die Verletzung des Grundgebotes und hiemit des ganzen Dekaloges. Und was im Unglauben wirkt, ist die Selbsterhebung, in welcher der Mensch selber Gott sein und Gott Nichts sein lassen will; dieselbe Sünde, welche dort bei Adam angefangen, wiederholt sich dann in der uns angeborenen Sucht nach Selbstgerechtigkeit: der Mensch will Gott sein, indem er vertraut auf seine eigenen Werke und Gerechtigkeit, durch sie selig zu werden; ja es ist keine Sünde ohne diese. Die

*) Op. ex. 1, 182. 190. 184 ff. 4, 122 f. 1, 209 ff.

Sünde ist also für Luther Grundverkehrung des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf im menschlichen Willen. — Sünde aber ist so nicht allein das äußere Werk, sondern Alles, was zum Werk im Innern des Menschen sich regt und bewegt, nämlich des Herzens Grund mit allen Kräften; Wurzel aller Sünde ist der Unglaube im Grunde des Herzens. — Ausdrücklich verwahrt sich Luther noch dagegen, daß die Sünde in der Natur des Geschöpfes als solchen liege, sofern es aus Nichts gemacht sei: es sei ja doch Nichts Derartiges in den gleichfalls geschaffenen Engeln, den Gestirnen, dem ganzem Himmel. *)

Von der Erbsünde sagt Luther, unter den Aposteln habe allein Paulus diesen Gegenstand ex professo mit großem Gewicht behandelt. Er nennt diese Lehre einmal die schwerste der ganzen heil. Schrift oder Theologie, ohne welche ein rechtes Verständniß der Schrift, wie die Träume der Neueren beweisen, unmöglich sei. **)

Was zur Erbsünde gehört, liegt unmittelbar in dem, was vom Inhalte der ursprünglichen Gerechtigkeit gesagt worden ist. Ausgegangen ist Luther von der Definition, welche Anselm aufgestellt hatte, welche Luther auch bei dem einst viel von ihm studirten Biel fand, und welche er als die einstimmige aller Doktoren bezeichnet: daß Erbsünde Nichts Anderes sei denn eine Darbung (carentia) der Erbgerechtigkeit. Ihm aber ist sie hiemit eine Darbung dessen, was zu des Menschen Natur gehörte, und ein Verlust, der die innere Richtung des ganzen Menschen wider seinen Schöpfer und Herrn in sich schließt. Er erklärt dann: Erbsünde ist ein völliger Fall der menschlichen Natur, — Verfinsterung der Erkenntniß, indem wir Gott und seinen Willen nicht mehr anerkennen, auf seine Werke nicht mehr achten, — wunderbare Verderbniß des Willens, daß wir der Barmherzigkeit Gottes nicht vertrauen, ihn nicht fürchten, mit Beiseitsetzung seines Wortes und Willens dem Triebe des Fleisches folgen; wir fangen an, ihn zu hassen und zu lästern, ja wir hassen ihn heftig; wir sind simpliciter aversi a Deo. Dieser Zustand der Seele ist die Hauptsache. Hiezu erst kommt als Bestandtheil der Erbsünde das Behaftetsein des Körpers mit der schnöden, wilden Lust. Diß ist hier wieder das Reformatorische in Luthers Lehre. Auch von Augustin unterscheidet er sich in dieser Betonung der höchsten Seiten der Erbsünde gegenüber von

*) Jen. 2, 416 b. E. A. 44, 79. Op. ex. 1, 185. E. A. 50, 56. 363. — E. A. 63, 122 f. — Jen. 1, 575. **) Op. ex. 19, 73. 75.

der „concupiscentia.“ So kämpft er dann auch fortwährend für jene höhere Auffassung des biblischen Begriffes Fleisch, welche wir ihn schon früh (oben B. 1, 110) haben vortragen hören. Fleisch heißt ihm nach Joh. 3, 6 der ganze Mensch inwendig und auswendig, mit Seele und Vernunft. Er erklärt diese Bezeichnung des Menschen dadurch, daß in ihm Alles nach dem Fleisch trachte oder das wirke, was zu des Fleisches Nutzen und zeitlichem Leben diene; unter diesem aber befaßt er dann den ganzen Gegensatz gegen die Richtung nach oben, zum „zukünftigen Leben,“ zu Gott hin, — die ganze Richtung aufs eigene Selbst wider Gott; in Röm. 8, 3 sei, sagt er, zumeist der Unglaube und überhaupt alle Sünde unter dem Fleisch verstanden. So behauptet er gegen Erasmus den Satz, daß jetzt auch das, was in des Menschen Natur das Vorzüglichste sei, Nichts Anderes sei als Fleisch. Zum Fleisch rechnet er namentlich auch die Selbstgerechtigkeit, die Weisheit des Fleisches, die Meinung der Vernunft, durchs Gesetz gerechtfertigt zu werden. *)

„Erbsünde“ ist diese Sündhaftigkeit. Wir sind mit ihr behaftet von Mutterleib her. David sagt (Ps. 51): „in Sünden bin ich empfangen;“ nicht sagt er: „meine Mutter sündigte, da sie mich empfing,“ oder: „ich sündigte, da ich empfangen wurde;“ sondern von dem noch rohen Samen selbst redet er und erklärt, daß dieser von Sünde voll und eine Masse des Verderbens sei. — Bei der Frage, wodurch der Stoff schon im Mutterleibe so verderbt sei, geht Luther zurück auf die mit dem Zeugungsakt verbundene Lust der Eltern; diese behält ihm immer, auch bei den Wiedergeborenen, etwas Sündhaftes, obgleich bei diesen die Sünde durch Gottes Gnade zugedeckt wird; auch jene Psalmworte hat er anderwärts doch auch auf die Sünde in der empfangenden Mutter bezogen. Entschieden war er ferner hinsichtlich des Ursprungs der Seelen dem Traducianismus zugethan. Er hat darüber i. J. 1545 Thesen aufgestellt: die Ansicht, animam ex traduce esse, scheine der heil. Schrift nicht ganz fremd; es lasse sich dadurch die Fortpflanzung der Sünde leichter erklären; überhaupt pflege sich in den Kindern Charakter und Geist der Eltern auszuprägen; wer habe bewiesen den Satz (des Lombarden): „anima intellectiva creando infunditur et infundendo creatur,“ oder wer wolle hindern, daß man dann das Gleiche auch von jeder andern Seele be-

*) E. A. 15, 46. 52. Op. ex. 1, 142 ff. Comm. ad Gal. 3, 8 f. E. A. 63, 126. Jen. 3, 215 b 218. Comm. ad Gal. 1, 205. 313. 3, 44.

haupte? man rufe hiemit die schwierige Frage hervor, ob nicht Gott ungerecht sei, wenn er eine reine Seele mit dem Fleisch verbinde und von außen verunreinige; was dagegen sollte im Weg stehen, daß nicht Gott die anima intellectiva das eine Mal (bei der Schöpfung) aus Nichts, das andere Mal aus verdorbenem Samen könnte hervorgehen lassen, sowie er aus einem verdorbenen Korn eine brandige Aehre hervorgehen lasse? übrigens bleibe der Christ ohne Gefahr hierüber im Ungewissen. *) — Ein anderer Name für Erbsünde oder peccatum originis ist bei Luther „Natursünde": die Sünde, die wir von Natur, wie wir empfangen und geboren werden, mit in die Welt bringen, — im Unterschied von den „wirklichen" Sünden, d. h. peccata actualia, deren Brunnquell jene ist. **)

Wahrhaft Sünde aber ist nach Luther auch schon diese Natursünde. Er kämpfte hiefür zunächst namentlich bei der Frage, ob sie auch in den der Schuld entledigten Getauften oder Wiedergeborenen Sünde sei, im Gegensatze gegen die herrschende Lehre, wornach im Begriff Erbsünde unter „Sünde" nur Strafe für Sünde, nämlich für die adamitische, zu verstehen sein und in den Getauften nur der Zunder der Sünde als ein bloßes Gebrechen bleiben sollte: vgl. oben B. 1, 283, ferner ganz besonders die Confut. rat. Latom. Auch hier muß ja, wie er sagt gelten: peccatum est quod non est secundum legem Dei; die angebliche bloße infirmitas ist contra Deum; gibt doch Gott hinsichtlich anderer Gebrechen nicht etwa ein Gesetz, daß wir ihnen, z. B. dem Fieber, nicht gehorchen sollen. Hiemit ist gegeben, daß die Erbsünde für sich schon vor Gott uns schuldig macht: Gesetz gibt Gott eben für das, was uns schuldig macht; wie von Natur Sünder, so sind wir auch schon von Natur Kinder des Zornes. So wurde auch von Zwingli die Erklärung gefordert und in Marburg zugestanden, daß die Erbsünde eine solche Sünde sei, daß sie alle Menschen verdamme. Die Schwabacher Artikel sprechen aus, „daß die Erbsünde eine rechte wahrhaftige Sünde sei und nicht allein ein Fehl oder Gebrechen, sondern eine solche Sünde, die alle Menschen, so von Adam kommen, verdammt und ewiglich von Gott scheidet, wo nicht Christus uns vertreten hätte." ***) — Die Schultheologie lehrte unmittelbare Zurechnung der adamitischen Sünde an uns, die wir in

---

*) Op. ex. 19, 70. E. A. 15, 51 f. 10, 305 f. Jen. 1, 575.
) E. A. 10, 306. 19, 15. *) Jen. 2, 416 b. 424. 422. Op. ex. 1, 135 f. 10, 193. E. A. 19, 15. 65, 89. 24, 324.

Adam, dem Stammhaupte, mitgesündigt, ohne daß die von ihm auf uns vererbte Lust in sich wahrhafte, verdammliche Sünde wäre. Es fragt sich nun noch, ob nicht doch auch Luther wenigstens neben derjenigen Verdammlichkeit, welche um der uns selbst inwohnenden Sünde willen auf uns lastet, noch eine solche unmittelbare Uebertragung von Adams Schuld auf uns angenommen habe. Wir können diß nicht bei ihm finden. In jener Predigt, in welcher er die Erbsünde als „Darbung u. s. w." definirt, fährt er fort: mit dieser Erbsünde seien wir gestraft worden durch (=wegen) die erste Sünde Adams; weiter aber sagt er: sie, die Erbsünde, bringen wir mit und sie werde uns nicht weniger zugerechnet, als hätten wir sie selbst gethan: zugerechnet also wird uns eben das, was jetzt auch in uns ist. Nach Röm. 5, 12 spricht er aus, wir seien durch Adams Vergehen unter der Sünde und Verdammniß, erklärt diß aber so: wir würden durch dasselbe nicht sündigen und verdammt werden, wenn es nicht unser eigenes wäre, und unser eigenes werde es (nicht erst durch unser eigenes Wirken, sondern —) durch unsere Geburt: durch diese Geburt, durch welche nach ihm eben auch in uns die gottwidrige Richtung herrscht. Er sagt: durch den Einen Adam und seine noch dazu so gering scheinende Sünde sei so viel ausgerichtet, daß wir alle sterben müssen, die wir doch nicht die Schuld gethan haben, sondern allein daher, daß wir von ihm geboren seien, in Sünde und Tod gekommen; auch hier also läßt er uns durch Adam sterben, indem wir eben durch die Geburt von Adam auch in Sünde gekommen sind; ausdrücklich fügt er auch bei: „wiewohl es nach dem Fall und wenn wir geboren werden, nicht mehr fremde Sünde, sondern unser eigen wird." Dagegen sehen wir bei ihm nirgends die Grundzüge oder Grundlagen für eine Theorie von einer Uebergang der Schuld ohne diese Vermittlung. *)

Betrachten wir jetzt näher noch den gesammten Zustand, in welchem so nach Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit der Mensch sich befindet, — den Umfang, über welchen die Verderbniß sich ausgebreitet hat.

Noch ist im Menschen Erkenntniß und Wille, wenn auch aufs tiefste geschwächt, ja ganz aussätzig und unrein. Noch ist ein großer Unterschied zwischen ihm und den andern lebenden Wesen auf Erden. Noch haben auf seine Erhabenheit über diese auch die Heiden schon daraus schließen können, daß er aufrecht geht und die Augen zum

*) E. A. 15, 46. Jen. 3, 231 b. E. A. 51, 144. 148.

Himmel richtet. Und möglich und vorbehalten blieb für ihn die Wiederherstellung zu jenem göttlichen Ebenbilde, ja zu einem noch besseren, indem wir zum ewigen Leben (das auch Adam noch nicht wirklich genoß) durch Christus sollen wiedergeboren werden. *) — Allein völlig verderbt ist der Mensch gerade in der höchsten Beziehung, in der auf Gott und das Himmlische hin. Es ist ihm (vgl. oben S. 247) noch eine gewisse Gotteserkenntniß möglich; aber gar Nichts von Gott kann er mehr recht erkennen, und gerade nicht die Hauptsache; ja jenes „schwächliche Erkennen" (vgl. oben S. 247. 287 f.) ist so in Wahrheit gar keines mehr; die besten Gedanken des natürlichen Menschen und auch der berühmtesten heidnischen Philosophen von Gott und Gottes Willen sind Nichts als cimmerische Finsterniß; auch kein Fünklein von Gotteserkenntniß ist im Menschen unversehrt geblieben; ratio sine spiritu sancto est simpliciter sine cognitione Dei. Auch ist insbesondere Gottes Gesetz den Menschen noch ins Herz geschrieben; sonst würde die Predigt desselben ihnen so wenig ins Herz fallen als Eseln und Pferden; aber es ist im Herzen nur noch dunkel und ganz verblichen. Vollends ist der Wille schlechthin von Gott abgekehet und unter Sünde und Teufel geknechtet. Reden wir von gut und bös im theologischen Sinn und nicht bloß im Sinne des bürgerlichen Rechts, oder von dem was vor Gott, nicht bloß von dem, was äußerlich vor Menschen gut ist, so müssen wir sagen: der Mensch ohne den heil. Geist kann Nichts als sündigen, und schreitet fort von Sünde zu Sünde. **) So grundfalsch ist der scholastische Satz: naturalia adhuc esse integra. Das Höchste am Menschen, das Geistliche (spiritualia), ist verderbt, ja ganz ausgelöscht (prorsus extincta), so daß da Nichts ist als eine verderbte Erkenntniß und ein Wille, der nur denkt was wider Gott ist; homo in rebus divinis nihil habet, quam tenebras, malitias etc. Luther will jenen Satz nur zugeben, wenn man unter naturalia integra lediglich das verstehe, daß der in Gottlosigkeit versunkene, dem Teufel geknechtete Mensch die Vernunft, den freien Willen und die Macht habe, Häuser zu bauen, bürgerliche Aemter zu verwalten und Anderes zu wirken in dem, was ihm nach 1 Mos. 1, 26 ff. unterworfen sei. Weiter erstreckt sich dann die Verderbtheit, welche in der dem Göttlichen und wahrhaft Guten zugekehrten Seite des Menschen schlechthin herrscht, durch die

---

*) Op. ex. 1, 80. 77. 84. 107. **) Comm. ad Gal. 3, 8. Op. ex. 2, 167. 268. E. A. 36, 56 f. Op. ex. 2, 164 ff. 265 f.

Seele überhaupt und durch den Leib. Ja auch die Herrschaft über die Kreaturen haben wir fast ganz verloren, nur den Namen oder leeren Titel davon behalten. Wir müssen sagen: naturalia esse extreme corrupta. Da ist nicht levis morbus seu defectus, sondern extrema ἀταξία, cujus simile tota reliqua creatura exceptis daemonibus non habet. *)

Wir verstehen, wie in Betreff des göttlichen Ebenbildes Luther hiernach kurzweg sagen kann, es sei verloren, ja verloren sei sowohl imago als similitudo, — und doch auch wieder nur, es sei „beinahe ganz verloren;" denn auch das, was dem Menschen noch geblieben ist, gehörte ja doch schon zum Ebenbilde. Alles das Böse, was jetzt statt des Ebenbildes in uns ist, nennt er Ebenbild des Teufels selbst, das dieser in uns ausgeprägt habe; Gottes Bild sei umgekommen, wir seien dem Teufel ähnlich geworden; der Mensch müsse ein Bild sein, entweder Gottes oder des Teufels, denn nach welchem er sich richte, dem sei er ähnlich. Aber indem doch diese Verkehrung nicht so weit sich erstreckt, daß nicht Gottes Ebenbild wiederhergestellt werden könnte, läßt Luther nach 1 Mos. 9, 6 das Geschaffensein des Menschen nach diesem auch jetzt noch so viel Bedeutung behalten, daß Gott um deswillen den Menschen noch als edelste Kreatur gelten lasse und darum die willkürliche Tödtung eines Menschen verbiete. **)

Durch den flacianischen Streit ist die Frage angeregt worden, ob nun nach Luther die Sünde zur Substanz, zum Wesen, zur Natur des Menschen geworden sei. In dem Sinn, in welchem die Concordienformel diß versteht, müssen wir mit ihr die Frage verneinen. Wir kennen schon die Bedeutung des Namens „Natursünde" für Erbsünde bei Luther. Nichts Anderes meint auch sein Ausdruck „peccatum essentiale;" so in dem Sermo de triplici justitia v. J. 1518 (Jen. 1, 177 vgl. oben B. 1, 245); die Erbsünde heißt so nur im Unterschied vom peccatum actuale, sofern sie zu diesem sich verhält wie ein dem Menschen eingepflanztes wirkendes Wesen zur daraus wachsenden Frucht, ohne daß gesagt sein sollte, in ihr gehe jetzt das ganze Wesen des Menschen auf; dafür zeugt ganz klar auch der Gegensatz der durch die Gnade mitgetheilten „justitia essen-

---

*) Comm. ad Gal. 1, 254 f. Op. ex. 19, 16 ff. 1, 85. 2, 265.

**) Op. ex. 1, 77. 81. 2, 88. 1, 84. 79. E. A. 33, 55. 152. Op. ex. 2, 291.

tialis.“ Gar nicht gehört hieher der Ausdruck peccatum substantiale in der Confut. rat. Latom. Jen. 2, 418 b; denn es handelt sich dort nicht um ein Verhältniß der Sünde zum Wesen des Menschen, sondern um das, was die Sünde ihrem eigenen Wesen nach immer und überall ist, im Unterschied von ihrer möglicherweise verschiedenen Quantität, Relation, Aktion u. s. w. Daß die Stelle in Comm. ad Gal. 2, 31, wornach der Sünder sich nicht bloß adjective, sondern substantive als Sünder und Verfluchten fühlen, ja als ipsum peccatum et maledictum sich fühlen soll, nicht so zu verstehen ist, als ob die Sünde und sein Wesen eins wäre, zeigt schon die Beziehung auf Christus, der selber nun für uns Sünde und Fluch (substantive) geworden sei; es heißt nur, daß man völlig von der Sünde selbst sich belastet fühlen müsse; wir müssen uns so fühlen, indem sie uns selbst inwohnt, Christus fühlte so, indem er, ohne selbst Sünde zu haben, sie auf sich und sein Gewissen nahm. Indem Luther im Comm. zur Genesis Op. ex. 1, 210 ausspricht, die Sünde sei jetzt de essentia hominis, sowie die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht bloß donum superadditum, sondern de essentia hominis gewesen sei, sagt er gerade nicht, sie sei zur essentia selbst geworden, und bemerkt gleich darauf, es bleibe die natura, wiewohl multis modis corrupta. Zum Psalm 51 Op. ex. 19, 16 bemerkt Luther: wir sollen wissen, nos nihil esse quam peccatum; und: Sünde sei — hoc totum quod est natum ex patre et matre, antequam homo possit per aetatem aliquid facere aut cogitare, ex hac autem ceu radice nihil boni coram Dei enasci posse; aber er hat dabei nur die sittlich religiöse angeerbte Bestimmtheit des Menschen im Auge gegenüber von der scholastischen Auffassung derselben, — nicht diejenigen Elemente der gesammten Menschennatur, welche er sonst ausdrücklich als fortbestehend, nur geschwächt, bezeichnet. Dem Gedanken, daß nach Luther die Sünde substantia des Menschen heißen solle, wird ferner mit Recht entgegengehalten die Stelle Op. ex. 18, 320 f. zu Psalm 90, wo er den Ausdruck qualitas oder auch morbus für die Erbsünde sich gefallen läßt, sofern sie hiebei anerkannt werde als in sich schließend extremum malum, Leiden des göttlichen Zornes u. s. w. Dem Gedanken, daß sie unsere Natur heißen sollte, steht direkt entgegen, daß Christus wahrhaftig die menschliche Natur aus dem befleckten Fleisch seiner menschlichen Vorfahren durch Maria angenommen habe: „est vere natura humana, non alia quam in nobis,“ — nur gereinigt vom Sauerteig der Sünde, Op. ex. 9, 174. — Allerdings jedoch mag man fragen, ob nicht, wäh-

rend die menschliche Natur in ihren übrigen Elementen noch erhalten blieb, mit der durchgängigen Verderbtheit des sittlichen Charakters an die Stelle des *sittlichen* Wesens für Luther lediglich die Erbsünde getreten sei. Oder man mag fragen, wie sich nach Luther das Wesen des gefallenen Menschen noch vom Wesen des Teufels unterscheide; ist nicht das, was dem Menschen von seiner ursprünglichen höheren Natur geblieben ist, auch dem Teufel geblieben, während in dem Bösen, das an die Stelle des verlorenen höheren Charakters getreten ist, der Mensch eben des Teufels Bild trägt? Wir antworten: Luther hat doch keineswegs eine *solche* Verderbtheit der sittlichen Natur, wie dem Satan, auch dem Menschen beilegen wollen. Denn mit der Verderbtheit des Menschen ist ihm eine Wiederherstellbarkeit verbunden, von der für den Satan nimmermehr soll die Rede sein können. Er sagt vom Fleisch und Blut des gefallenen Menschen: corruptus fuit, sed sic ut posset sanari; so sei die massa peccati gereinigt worden, als der Sohn Gott das Fleisch und Blut aus dem Leib der Maria angenommen habe; so sollen auch wir am Tag der Erlösung ganz gereinigt werden; denn: peccatum et mors sunt separabilia mala (Op. ex. 9, 174). Er hat auch in der Schrift De servo arbitrio (oben S. 41) doch den Menschen eine aptitudo (passiva) beigelegt, vermöge deren sie noch vom Geist Gottes ergriffen und gerettet zu werden vermögen. Allein wir müssen anerkennen: mit diesem Wort aptitudo ist uns noch gar nicht aufgehellt, was nun im Menschen bestimmter eben dasjenige sei, wodurch bei ihm, im Unterschied vom Satan, ein solches Ergriffenwerden noch möglich bleibe; das Wort ist lediglich nur ein anderer Ausdruck für das Behauptete Daß, nicht für das Wiefern dieser Möglichkeit. Und auch sonst gibt Luther hierüber keinen weiteren Aufschluß. Unterschied vom Satan dürfen wir gewiß nach Luthers Sinn auch in dem erkennen, was er, wie wir sogleich sehen werden, hinsichtlich der justitia civilis und der heidnischen Tugenden zugesteht: es ist da doch nicht schlechthin satanische Verderbtheit; aber Luther selbst richtet den Blick nicht auf einen Anknüpfungspunkt, der etwa von da aus für die behauptete Möglichkeit der Wiederherstellung sich gewinnen ließe, sondern sogleich wieder nur auf die andere Seite, nämlich auf die Grundverderbtheit, welche doch auch dort anerkannt werden müsse. Wir erinnern uns des Begriffs der synteresis in Luthers ältesten Predigten (oben B. 1, 120); wir sehen, wie er ihn für immer aufgegeben hat; einen Widerwillen, verdammt zu werden, spricht er natür-

lich auch jetzt dem Menschen nicht ab; nicht aber erkennt er darin einen geheimen Zug zum wahren ewigen Leben und zu Gott hin an; er sieht darin nur Furcht vor Pein, nur Folge der Selbstliebe; wahrer, rechter Jammer über Hölle und Sündenelend ist ihm schlechthin erst Erzeugniß der neuschaffenden Gnade, welche im Menschen nur an jene abstrakt hingestellte aptitudo sich anschließt.

Betrachten wir noch bestimmter den Zustand des Willens in dieser völligen Verderbniß, so bleiben hier also die stärksten Sätze, die Luther je ausgesprochen hatte: der freie Wille ist todt, ist Nichts, ist vielmehr gewißlich des Teufels Wille; nach diesem müssen die Menschen leben als seine Gefangene.*) Nur hat in der Begründung hievon der wichtige Unterschied statt, daß die Begründung durch Gottes allgemeine Gewalt und durch sein Vorherwissen vollends ganz zurückgetreten ist gegen diejenige Begründung, welche eben auf den gefallenen Menschen als solchen sich bezieht, d. h. die durch das Böse, welches uns selbst in Folge des ersten Falles von Geburt inwohnt. Und das Grundinteresse Luthers ist und bleibt der Kampf gegen allen Anspruch des Menschen auf eigenes Verdienst, durch das er zu seinem Heil beitragen könnte, und gegen alle Beeinträchtigung unserer in Christo ruhenden Heilszuversicht dadurch, daß wir so von uns aus beitragen müßten. Er hatte hiebei zu thun mit den Sätzen der späteren Scholastik, welche ebenso keck als künstlich eine grob pelagianisirende Ansicht von den natürlichen Willenskräften mit der Behauptung, daß man nur durch Gnade selig werde, zu verbinden wußte. Oft kommt er zu reden auf den Satz, welchen er bei den Papisten herrschend geworden sah: daß, wenn der Mensch das Seinige (quod in se est) thue, Gott ihm dann Gnade schenke, — daß der Mensch durch Werke eigenen guten Willens diese Gnade (worunter ein der Seele mitgetheilter übernatürlicher habitus zu verstehen sei) de congruo sich verdienen und dann im Besitz dieser Gnade ein opus condignum et meritorium vitae aeternae vollbringen könne; so weit, sagt er, verirren sich selbst die Frömmsten unter den Papisten wie ein Gerson. Aber noch weitergehende Lehren hatte er zu bestreiten: daß der natürliche Mensch von sich aus das Gesetz Gottes überhaupt — quoad substantiam facti — zu erfüllen, namentlich auch Gott über Alles zu lieben vermöge, — daß derselbe nur deshalb nicht auch ganz von sich aus das ewige Leben erlange, weil zu diesem

---

*) E. A. 25, 73 f.

Behuf das Gesetz auch erfüllt sein müsse secundum intentionem praecipientis und nun die Intention des gebietenden Gottes nicht bloß Erfüllung des Gesetzes durch Liebe, sondern auch eine Erfüllung desselben in jenem übernatürlichen Habitus der Gnade und durch eine übernatürliche Liebe fordere: so, sagt Luther, lehren Scotus und Okkam. Wir brauchen nicht mehr weiter auf seine Entgegnungen einzugehen. Es handelte sich um eine grundverschiedene Würdigung des sittlich Guten überhaupt.*)

Unter demjenigen freien Willen, welcher daneben allerdings dem Menschen bleibe, versteht Luther dasselbe wie schon in seinen früheren Schriften, und so auch unter derjenigen Gerechtigkeit, welche der Mensch in Werken dieses Willens üben könne: vgl. oben B. 1, 122. 381 f. B. 2, 40 (gerade auch in De servo arbitrio). Das Gebiet desselben sind die res civiles, res rationi subjectae, die 1 Mos. 1, 26. 28 bezeichneten Dinge, kurz gesagt das Weltliche, — im Gegensatz zu den spiritualia, zum „freien Willen gegen Gott und in der Seelen Seligkeit." Der Satz „naturalia integra" gilt zwar auch nicht für die civilia: groß ist allenthalben die Mißachtung der Männer, welche hier das Rechte gebieten. Aber in gewissem Umfang wird hier doch auch vollbracht, was äußerlich dem Gesetz entspricht. Dahin gehört namentlich auch die Gerechtigkeit der Heiden. Luther sieht von dieser doch nicht immer so ab wie in seinen Scheltworten über Zwinglis Sätze (E. A. 32, 400 vgl. oben S. 220). Auch er nennt einen Xenophon, Themistokles, Regulus, Cicero u. s. w. große und treffliche Männer, welche, mit ausgezeichneten und wahrhaft heroischen Tugenden begabt, den Staat aufs Beste verwaltet und für sein Wohl Herrliches gethan haben. Er anerkennt bei Regulus, Sokrates und Andern ihr Worthalten, ihre Wahrhaftigkeit, während er Wahrhaftigkeit als schönste Tugend bezeichnet.**) Dennoch gilt, wie er sagt, auch alle diese Gerechtigkeit Nichts vor Gott. Ausdrücklich zwar erklärt er, daß Gott auch solche Werke und Tugenden belohne: so haben um ihretwillen die Römer ihr großes Reich von Gott bekommen; so haben noch jetzt diejenigen Völker, welche des Mords, Ehebruchs u. s. w. sich enthalten, größere Gaben von Gott; so werden solchen Menschen Schätze, Ehre u. s. w.

---

*) Comm. ad Gal. 1, 183—190. 253 f. Op. exeg. 2, 270 f. 19, 17. E. A. 25, 72 ff. 126 f. **) Op. ex. 2, 166. 19, 18. E. A. 25, 73. Comm. ad Gal. 1, 255. 2, 130. 1, 182 f.

zu theil.*) Aber gut vor Gott sind darum doch nach Luther jene Personen nimmermehr; keineswegs sind sie damit auch zum ewigen Leben irgend befähigt; in äußeren, weltlichen Gaben haben sie den Lohn für die äußere Gerechtigkeit dahin. Denn man müsse, sagt er, aufs Herz sehen. Und im Herzen findet er gerade auch bei jenen trefflichsten Heiden die Grundsünde, nämlich Hoffart, ja er findet in dieser das innerste Motiv auch für ihre guten Werke; Ruhm vor der Nachwelt sei es, was sie fürs Vaterland habe in den Tod gehen lassen; auch bei jenen wahrhaftigen Männern ferner verberge sich unter dem Scheine der Heiligkeit und Gerechtigkeit Heuchelei vor Gott und Abkehr von ihm: es sei nicht die Wahrhaftigkeit, die im Verborgenen liege und an der Gott Lust habe (Ps. 51, 8). Alle wollen Gotte die Ehre nehmen und sich selber beilegen; überall fehle die recta voluntas erga Deum, nirgends sei die rechte causa finalis der Handlungen, nämlich Gehorsam gegen Gott und Liebe des Nächsten. Wir dürfen diß nicht so verstehen, als ob Luther jene guten Werke der Heiden oder Unwiedergeborenen schlechthin nur auf ihren bösen Grundtrieb zurückführen wollte; er sagt vielmehr, indem er jene Sätze vorträgt, auch in Betreff der heidnischen, wie in Betreff der christlichen Tugenden: verum est, quod utrinque impelluntur animi divinitus; aber: hos divinos motus corrumpit postea in ethnicis gloriae studium; das Gute hiebei kommt ihm von Gott, von der persönlichen Willensrichtung des Menschen aber kommt nur das Böse und nach ihr bestimmt sich nun schlechthin der Charakter, welchen der Mensch mit seinen Handlungen und Bestrebungen vor Gott hat. Gegenüber von ihr haben dann bei Luther fürs theologische Urtheil die Unterschiede, welche auch in der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit des natürlichen Menschen sich darbieten, keine Geltung mehr: vor Gott sind Alle einfach Sünder, Götzendiener u. s. f.**)

Hiemit sind auch Alle schlechthin verlustig des ewigen Lebens, schlechthin der Verdammniß verfallen, soweit sie nicht in Christo gerettet werden: Zwinglis Rede von der Seligkeit irgend welcher Heiden ist ein durchweg verwerflicher, verderblicher Irrthum.***) — Sehr bestimmt unterscheidet zwar Luther einmal hinsichtlich der Schuld und Verdammlichkeit zwischen der bloßen Erbsünde, so lang aus ihr noch keine persönlichen Gesetzesübertretungen erwachsen sind, und

*) Jen. 2, 425. Op. ex. 2, 47. 166. vgl. oben B. 1, 245.

**) Op. ex. 2, 272 f. 266. 19, 18. 79.

***) Op. ex. 11, 76 ff.

zwischen den letzteren. Gegen die Meinung nämlich, daß die ungetauft sterbenden neugeborenen Kinder verdammt sein müssen, macht er auch diß geltend: „etsi afferunt peccatum innatum, tamen magnum est, quod contra legem nihil peccarunt.“ *) Keinen Unterschied aber sehen wir ihn aufstellen hinsichtlich einer größeren oder geringeren Verdammlichkeit da, wo die Uebertretungen ausgedehnter oder nur minder ausgedehnt geworden sind.

Was endlich die Folge der Schuld oder das von Gott über den natürlichen Menschen verhängte Gericht anbelangt, so faßt diß Luther gemeiniglich zusammen in „Verdammtsein“, „Tod und Hölle“. Großen Nachdruck legt er hiebei auf den leiblichen Tod, sofern wir Menschen in diesem Gottes Zorn erfahren: wogegen dann die Gläubigen, dem Zorn entnommen, im Tode nur noch einen sanften Schlaf haben, ja, ehe sie des Todes gewahr werden, selig dahinfahren. Nach jenem, in der Hölle, tritt völlig ein der „ewige“ Tod der von Gott Verdammten; schon vorher aber hängt dieser den Sündern am Halse; seine Schrecken sind es, die der Sünder oder der „geistlich“ Abgestorbene, geistlich Todte empfindet, wenn ihn das Gesetz ins Herz getroffen hat. **)

In diesem Zustand also sind ohne Ausnahme alle Adamskinder, bis sie durch die Gnade in Christo erlöst werden.

Hinsichtlich der Einen Maria, der Mutter des Erlösers, hat Luther noch in der oben erwähnten Predigt der Kirchenpostille die Meinung nicht abgewiesen, daß sie, um solche Mutter zu werden, auch schon ohne Erbsünde oder ohne Lust ihrer Eltern empfangen oder wenigstens schon im Mutterleib geheiligt worden sei; ja er selbst nimmt an, daß jedenfalls ihre Seele schon beim „Eingießen“ derselben in den embryonischen Leib von der Erbsünde gereinigt worden sei; die Predigt ging so noch in die Ausgabe der Postille v. J. 1527 über. Hernach aber lehrt Luther auch von Maria einfach: sie selber sei von sündlichen Eltern in Sünden geboren, wie wir; selig und von Sünden ledig sei auch sie geworden durch Glauben. ***)

Die Möglichkeit jedoch, aus diesem Stande durch den Glauben an Christus errettet zu werden, beginnt nun für Luther keineswegs erst mit der Zeit des Neuen Bundes; schon von Adam her war sie in Gottes Verheißungen gegeben: vgl. unsern nächsten Abschnitt.

---

*) Op. ex. 4, 78.

**) Op. ex. 18, 284. E. A. 9, 153. 52, 363. 4, 166. 14, 106.

***) E. A. 15, 53 ff. 6, 199. 189.

Und schon dort blickt Luther doch auch hinaus über den Kreis, welchem diese zunächst geschenkt waren, zu den Heiden, von welchen gar Manche, unterrichtet durch Israeliten, des Heiles mit theilhaftig geworden seien: wie Naeman durch Elisa, wie die Niniviten durch Jonas, wie der Hauptmann Cornelius, so werden auch sonst Viele — z. B. ägyptische Fürsten zu Josephs Zeit, babylonische Könige, auch noch andere orientalische Völker — das Wort Gottes und die Rechtfertigung durch den Glauben mit zu genießen bekommen haben.*) Die Liebe, mit welcher Luther diesen Gedanken sich hingibt, hat etwas sehr Bedeutsames gerade gegenüber von dem Ernst, womit er Allen, die das Wort der Gnade nicht haben, das Heil abspricht: es drängt ihn, die Offenbarung der Gnade, noch ehe sie frei an alle Welt sich wenden will, doch wenigstens möglich weit schon auszudehnen.

Uebergang zu den folgenden, vom Heil in Christo handelnden Hauptstücken:

Verhältniß zwischen der Alttestamentlichen und Neutestamentlichen Offenbarung dieses Heiles.

Wie entschieden Luther auch schon für die Zeit vor Christi Menschwerdung eine Mittheilung des in Christus ruhenden Heiles annimmt, darauf hinzuweisen waren wir längst mehrfach veranlaßt. Und es ist in der That sehr schwer, den Unterschied zwischen dem neutestamentlichen und dem schon vorher möglichen Heilsstande bei Luther scharf zu fixiren.

Längst haben wir gehört, daß schon vom Sündenfall an und dann weiter speziell in Israel, das keineswegs bloß unter dem Gesetze

*) vgl. besonders Comm. ad Gal. 1, 304 ff. Op. ex. 11, 78 f.

stand, die Zusagen der göttlichen Gnade ergangen sind, durch welche alle dran Glaubenden schon damals gerecht und selig werden sollten. Ja die Sündenvergebung wird, wie wir gehört haben, gleich gut schon vor Christi Tod wie nach demselben durch sein Wort ausgetheilt. Nicht so ist diß gemeint, als ob das Heil im Gottessohn auch abgesehen von seiner Menschwerdung und seinem Tod ruhete: im Gegentheil haben wir von Anbeginn immer auf den Menschgewordenen das Auge zu richten. Aber Gott vergibt schon vorher, indem eben das geschlachtete Lamm vor ihm, vermöge seiner Versehung und vermöge des Beschlusses seines Sohnes selbst, schon von Anbeginn steht. Und auch innerhalb der Menschheit wird dort nicht bloß Gnade im Allgemeinen verkündigt, sondern bestimmt die Gnade in der Person des künftig menschwerdenden, sich opfernden Sohnes, und so nicht etwa bloß in Figuren, sondern in ausdrücklichen, dem Verständniß zugänglichen Worten. „Es muß Alles hangen von Anbeginn der Welt bis ans Ende an der leiblichen Zukunft Christi" (seinem Kommen ins Fleisch). In ihrem Glauben aber war er so den alten Vätern schon allezeit gekommen. Sie hatten ihn im Geiste und sind durch ihn selig gemacht worden wie wir. So gilt: „Jesus Christus gestern und heute und derselbe in Ewigkeit". *)

Volle Vergebung und Annahme der Gnade war schon den ersten Menschen sogleich nach dem Fall dargeboten im Wort vom Weibessamen; im Glauben daran hofften sie schon auch das ewige Leben und die Auferstehung wie wir; klar hatte ihnen Gott auch schon angekündigt, daß jener Same wahrhaftiger Gott sei, als der da Herr sei über den Teufel und seine Macht, und daß er zugleich unterschieden sei von ihm selbst, der dort redete. Näher bestimmte sich dann die Verheißung an Abraham: aus seinem Samen sollte der Verheißene kommen und das Heil in ihm zu allen Völkern. Auch von Jakob führt dann Luther Worte an, wornach derselbe bereits erkannt habe, „daß der Sohn ins Fleisch kommen, gekreuzigt werden und auferstehen sollte." Weiter wurde dem David geoffenbart, daß aus seinem Fleisch Christus stammen werde, der Gottessohn, der Gott gleich sei, sitzend zur Rechten des Vaters. Daß derselbe nicht aus der Verbindung von Mann und Weib, sondern aus einer Jungfrau entspringe, wurde durch Jesaias 7, 14 angezeigt: Eva hatte einst

*) Oben S. 117. E. A. 10, 277 f. 7, 260 f. Comm. ad Gal. 2, 138.

noch gemeint, ihr eigener Erstgeborener könnte der Erlöser sein.*) — Auch gebetet haben die Väter schon in rechtem Geist und Glauben, wiewohl nur auf den zukünftigen Christus, während wir jetzt im Namen des schon Gekommenen beten.**) — Geoffenbart war ihnen auch schon die Trinität überhaupt.***) — Zu seiner Verheißung hatte ferner Gott schon sichtbare Zeichen seiner Gnade gefügt, an die der Glaube sich halten sollte, wie wir jetzt in der Taufe und dem Abendmahl visibilia gratiae signa oder Sakramente haben. Nie hat er seine Kirche ohne äußere Zeichen gelassen, damit wir wissen, wo er gewiß zu finden sei. Hiezu diente ja schon jener Baum im Paradies. Ohne Zweifel ruhte hernach das Opfer, welches wir Abel darbringen sehen, auf einer Stiftung göttlichen Wortes. Ein neues sichtbares Zeichen für den Kultus hatte Gott wohl beim neuen Aufblühen der Kirche unter Enos 1 Mos. 4, 26 gegeben. Nach der Sündfluth erschien der Regenbogen. Als ständiges Zeichen hat endlich das Volk der Verheißung die Beschneidung empfangen, bis Christus selbst käme. Von ihr gilt für Abrahams Kinder was für die Christen von der Taufe: sie war wirksam, brachte Gerechtigkeit mit sich, — nicht als äußere Zeremonie, wohl aber kraft der mit ihr verbundenen Verheißung, — und zwar in der Weise, daß auch schon die beschnittenen Kinder durch Wirksamkeit des heil. Geistes den empfänglichen Glauben für die Verheißung hatten. So bleibt Luther bei den schon früher vorgetragenen Sätzen über das Verhältniß zwischen alttestamentlichen und neutestamentlichen Sakramenten.†) — Wir sehen hierin auch schon das Wesentliche, was zum Fortbestand der schon aus dem Paradies stammenden Gemeine oder Kirche gehörte: „his habilis, nempe verbo, — deinde visibili signo divinitus constituto, conficitur ecclesia“; „durchs Wort waren Adam und Eva wieder zu Gott gebracht, — und so: „haec fuit prima ecclesia, per verbum regenerata et fide in Christum servata.“ Schon in Adams Söhnen erfolgte dann eine Scheidung in die heuchlerische Namenkirche und die unter dem Kreuz stehende wahre Kirche. Immer hat Gott diese, wenn auch in Schwachheit und mitunter nur in Ueberbleibseln, als seine Gemeine forterhalten.††) — Es ist bei

---

*) E. A. 16, 216. Op. ex. 1, 241. 249 ff. 3, 67 ff. 11, 112. 1, 245 f. 285. B. 1, 304. B. 2, 258. **) E. A. 50, 121. ***) Op. ex. 1, 285. 5, 551. 11, 112. †) Op. ex. 1, 315. 2, 78 f. 4, 75–84. Oben B. 1, 208. 226. 349 f. B. 2, 96. 361. ††) Op. ex. 2, 79. 18, 279 ff. 1, 320 ff. 3, 68. 55 f. E. A. 16, 217.

den alten Vätern und bei uns nur Eine Wahrheit göttlicher Zusage, darum auch Ein Glaube, Ein Geist, Ein Christus, Ein Herr.*)

Was bringt nun die Zeit der Erfüllung oder des Neuen Bundes Neues mit sich in Betreff der Offenbarung und Darbietung des Heiles?

Luther preist da die freie Ausbreitung der Gnadenbotschaft über alle Welt, die allgemeine, offene, lebendige Verkündigung des göttlichen Testamentsbriefes. Ferner war, wie er sagt, auch für das Volk Israel der Inhalt des Glaubens doch keineswegs schon so klar gewesen wie für uns nach Christi Menschwerdung; so haben den Artikel von der Trinität zwar die Patriarchen und Propheten wohl verstanden, aber das gemeine Volk ist einfältig nur im Glauben des einigen Gottes geblieben, und auch den heiligen Männern ist Wichtiges noch verhüllt geblieben: so war die Ankündigung der übernatürlichen Empfängniß Christi auch bei Jesaia noch nicht ganz helle und ist wohl von vielen Heiligen noch nicht recht verstanden worden, sollte vielmehr erst durchs Neue Testament volles Licht erhalten. Insbesondere aber haben wir im Neuen Bund die überreiche ganz spezielle Darreichung der Sündenvergebung und des Heilsgutes an jeden Einzelnen (vgl. hiezu schon oben B. 1, 227. 350 Anm.): die Heiligen von Anbeginn der Welt haben sich müssen trösten der gemeinen Promission, und obschon David von einem Fall die Privatabsolution gehabt, hatte er doch für andere Sünden nur an die gemeine Absolution und Predigt sich zu halten; nun aber das Evangelium geoffenbart ist, verkündigt es Vergebung der Sünden insgemein und insonderheit. Bedenken wir, wie die Heilsbotschaft frei ergeht, wie Gott selbst im Wort, in der Taufe, im Abendmahl, im Gebrauch der Schlüssel mit uns redet und uns Vergebung zusagt, wie in seinem Namen der Diener der Kirche oder jeder christliche Bruder absolvirt und die verzweifelnde Seele aus der Hölle zurückruft: da müssen wir inne werden, welche hohe Herrlichkeit, welch große Gewalt, welche unschätzbare Wunder wir vor den Vätern voraus haben.**) — Die Väter des alten Bundes hatten auch leibliche Verheißungen, wie wir sie nicht mehr haben, da für uns kein leib-

---

*) E. A. 45, 286.

**) Op. ex. 11, 141. Oben S. 269. E. A 6, 225 f. Op. ex. 1, 245 f. E. A. 46, 269. Br. 4, 481. Op. ex. 3, 217 f. 11, 135 f. 293.

liches Reich von Gott gestiftet wird. Wir aber haben genug an dem Wort: „trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes u. s. w." Und gerade mit dem geistlichen Charakter des Himmelreichs kommen wir nun auch auf den Unterschied der neutestamentlichen Kirche von der alttestamentlichen. In der Gemeine Israels und so auch unter den wahrhaft Gläubigen hatte Christus noch ein weltlich Reich, mit Gesetzen für Essen, Trinken u. s. w.; es herrschte fleischliche Succession und namentlich das Priesterthum war an sie gebunden. In der Gemeine des Neuen Bundes hat Christus sein rechtes geistliches Reich. Dieses wird durch kein Gesetz vollbracht, sondern allein durchs Evangelium und den Glauben, indem Christus mit seinem Frieden in den begnadigten Herzen regiert und in sie auch sein Gesetz geschrieben ist. Die Kirche ist nicht ein Haufe, der da müsse mit äußerlichem Regiment gefaßt sein. Sie ist nicht gebunden an äußerliche Succession. Frei von Orten und Personen ist sie überall und nur, wo das Wort ist, — eine Gemeine der geistlichen Söhne Christi. Luther konnte so von der Kirche, da sie jetzt erst recht nach ihrem Wesen sich verwirklicht, doch auch wieder sagen, sie beginne erst mit dem Neuen Bunde: das „Volk von Israel" oder „die heilige Synagoge" sei zu Christi Zeiten am Ende gewesen und die Kirche am Anfang.*)

So haben wir denn im Nachfolgenden mit Luther das Heil zu betrachten, wie es hell und frei doch erst im Neuen Bund aufgeschlossen worden ist, — wie der menschgewordene Gottessohn es geoffenbart und gemäß Gottes Rathschluß und den zuvor ergangenen Verheißungen ausgewirkt hat, — wie es in seiner ganzen Fülle und mit den besonderen Mitteln des Neuen Bundes jetzt uns zugetheilt wird.

---

*) Op. ex. 11, 141. Weimar. Pred. 44 f. Op ex. 3, 56. E. A. 18, 233 f. 12, 49. 10, 275.

Fünftes Hauptstück.

Die Lehre von Christus, seiner Person und seinem Werk.

Die Lehre von der Person und die Lehre vom Werk im Allgemeinen.

Die enge Wechselbeziehung, in welcher die Lehre von Christi Person und die Lehre von seinem Werke zu einander stehen, zeigt sich ganz besonders auch in Luthers Theologie. Er selbst ist sehr darauf bedacht, sie uns einzuprägen. Schon bei der Lehre von der Trinität war darauf hinzuweisen (oben S. 332). Und indem wir so das Werk Christi auf seine Person beziehen, haben wir mit dem einmal vollbrachten Werke der Heilsstiftung auch schon zusammenzufassen die fortwährende Thätigkeit des Heilandes auf und in uns und das, was in den Gläubigen selbst durch diese gesetzt wird. Auch hiefür liegt eben in der Person Christi die Voraussetzung und der bleibende Grund. Ferner sollen durch ihn aus Gnaden auch wir Gottes Söhne werden in der Wiedergeburt: so soll, bei allem spezifischen Unterschied zwischen ihm, der ewig und wesentlich Gottes Sohn ist, und zwischen uns, die wir ursprünglich sündhafte Kreaturen sind, auch sein eigen Bild in uns wiederstrahlen; was er hat, deß mögen auch wir uns rühmen.*) Und auch eben das, was er gethan und

*) E. A. 45, 5. 15, 392. Hiezu und zu Luthers Christologie überhaupt vgl. die reiche, geistvolle Darstellung in Dorners Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi 2, 510 ff., der ich übrigens, wie das Folgende zeigen wird, nicht in Allem Recht geben kann.

für uns gethan hat, soll dann auf Grund seines Wirkens in uns auch in unserem eigenen Leben und Verhalten ein Abbild finden.

Was diese Beziehung zwischen unserem eigenen Verhalten und dem Thun Christi, als dem Quell und Vorbild desselben, anbelangt, so wird sie nicht bloß bei der Lehre vom Leben des Wiedergeborenen sich uns weiter entfalten, sondern auch auf die Lehre vom Wirken Christi selbst Licht werfen.

Was die Beziehung zwischen Christi Wirken und seiner Person oder seinem Wesen betrifft, so geht sie gleich sehr auf seine göttliche und seine menschliche Natur, und zwar so daß diese hiebei in innigster persönlicher Einheit zu fassen sind. Es handelt sich, wie unten näher zu zeigen ist, beim Werke Christi um eine Bezahlung für unsere Sünde: sie muß eine höhere sein denn eine durch Engel oder Propheten, keine geringere als die durch Gottes Sohn.*) Es handelt sich um Ueberwindung und Abthun von Sünde, Gesetz, Tod, Hölle, um Schenkung des ewigen Lebens und der Gerechtigkeit: dazu gehört eine ewige, göttliche Person, Einer der von Natur Gott ist, mit unbesiegbarer, ewiger Gerechtigkeit, Macht, Gnade.**) Damit Sünde und Tod aufgewogen werde, muß Gott selbst mit in der Wage sein: so hebt Christus nicht allein jene auf, sondern gibt auch das ewige Leben.***) Namentlich auch dieses Positive, das Geben von Gnade und Leben, das Thun, welches Jesus Joh. 14, 13. 14 verheißt, stehet ihm nur zu weil er Gott ist.†) — Jene Bezahlung aber mußte Jesus leisten, den Kampf mit Sünde, Tod und Teufel mußte er bestehen in seinem Tode; in die Wagschale mußte sein Blut gelegt werden. Und leiden und sterben konnte er nur, wenn er wahrhaftig Mensch war. Ja wir müssen einen Heiland haben, der auch unser Bruder sei, unseres Fleisches und Blutes, der uns aller Dinge, doch ohne Sünde, gleich geworden sei. Als solcher vertritt er mich zur Rechten Gottes, als welcher auch mein Fleisch und Blut, ja mein Bruder ist. So erst gehört er uns an, und wir können sein uns annehmen. Er hat so, indem er von seiner Empfängniß an uns gleich geworden und durch unser ganzes Leben gegangen ist, auch unser ganzes eigenes menschliches Leben, unsere Geburt, all unsere natürlichen Werke, unser Essen, Trinken, Schlafen, Wachen, Ar-

*) E. A. 45, 316. **) Comm. ad Gal. 2, 20—25. 157; vgl. oben B. 1, 366. ***) E. A. 49, 3. 25, 312 f. †) Comm. ad Gal. 1, 51 f. E. A. 49, 123.

beiten u. s. f. gereinigt und geheiligt, daß es, obgleich vermöge unseres Fleisches und Blutes unrein, um seinetwillen Gott gefällig, ja eitel Heiligthum wird. Indem er ins Fleisch sich gemengt hat, ist er gleichsam der göttliche Sauerteig geworden in der verderbten Masse.*)

Wir können den Inbegriff der Lehre von Christi Werk und Person ja der ganzen Heilslehre bei Luther wieder (vgl. oben B. 1, 135. 141) anknüpfen an jene Worte eines seiner frühesten Briefe, wornach der Christ zu Christus sprechen soll: tu assumsisti meum et dedisti mihi tuum; assumsisti, quod non eras, et dedisti mihi quod non eram, oder an die Worte der „Freiheit eines Christenmenschen," daß der Seele eigen werde was Christus habe, und Christo eigen was die Seele habe. Damit uns von ihm aus Gerechtigkeit, Leben, himmlisches Wesen kommen und in ihm unsere Sünde getilgt werden könne, muß er Gottes Sohn sein; damit er unsere Sünden auf sich nehmen konnte und damit er wirklich uns zugehöre, muß er von unserem Fleisch und Blut sein. Mit dem höchsten, kühnsten Ausdruck sagt die Kirchenpostille: Gott schüttet sich selbst und Christum aus über uns und gießt sich in uns und zeucht uns in sich, daß er ganz und gar vermenschet wird und wir ganz und gar vergottet werden.**)

Hinsichtlich der geschichtlichen Entwicklung der Lehre Luthers von Christi Werk und Person zugleich haben wir zurückzugehen auf sein Verhältniß zur Mystik (vgl. oben B. 1, 140 f.). Nie ist ihm der Christus für uns aufgegangen im Christus in uns; immer hat er für das, was wir selbst in Christo erfahren, erleben und erleiden sollen, während er es als den Widerfahrnissen Christi selbst analog darstellt, in diesen nicht ein bloßes Vorbild, vielmehr zunächst den objektiven Grund erkannt und hat vor Allem die Tilgung der Schuld, an welcher ihm Alles liegt, eben auf diese gegründet. Bald aber ist er dann dazu fortgeschritten, Beides schärfer aus einander zu halten. Wir können diß verfolgen mit Anschluß an seinen Satz, daß Christus und Christi Leiden für uns sei sacramentum und exemplum (oben B. 1, 143. 231. 244. 300. 356). Jenes ist ihm immer das erste, worauf dann dieses ruht. Aber in jenem faßt er das Doppelte unmittelbar zusammen: daß in Christi Tod unsere Schuld getilgt wird,

---

*) E. A. 45 a. a. O., 25 a. a. O., ad Gal. 2 a. a. O. E. A. 45, 318. 18, 225. 20, 157 ff. Op. ex. 6, 35.

**) Br. 1, 17; oben B. 1, 366; E. A. 15, 238.

und daß durch sein Sterben auch unser eigenes inneres Absterben in unserer Gemeinschaft mit ihm gewirkt, ein neuer Mensch in uns erweckt werden soll; in der hiemit gesetzten Kraft des neuen Lebens sollen wir dann auch dem exemplum Christi fortwährend nachtrachten. Und da wird nun das Erstere doch nicht schon so wie später für sich in seiner Bedeutung festgestellt. In einer Predigt de passione Christi v. J. 1518 (Löscher 2, 587 ff.) redet Luther zunächst nur davon, daß Christus durch seinen Tod als sacramentum unseren geistlichen Tod anzeige und selber unseren alten Menschen, der übel gelebt habe, tödte und den neuen erwecke, — nachher übrigens auch davon, daß Christus die uns treffende Anklage für uns auf sich genommen und so all unsere Sünden überwunden und in sich verschlungen habe; ähnlich an den weiteren Stellen, welche oben B. 1, 143 genannt worden sind. Je weniger das, was Christus zunächst objektiv für unsere Schuld gethan, für sich betont, vielmehr der Blick unmittelbar auf unser eigenes Mitsterben gerichtet wurde, desto weniger konnte auch noch der Glaube, im Unterschied von Selbstbeugung oder Resignation, nach seinem Wesen für sich, als reines Vertrauen auf den Heiland, fixirt werden. Jener „Resignation" nun begegnen wir z. B. schon in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen nicht wieder: der Glaube erscheint ganz als positives Ergreifen Christi und seiner Heilsbotschaft. Auch hier indessen ist das, was Christus für uns thut, und das positive, was er in uns bringt, immer nur möglichst innig zusammengeschaut. Und noch später, in einer Predigt auf den Karfreitag 1522 (E. A. 17, 74. 77) spricht Luther zwar zuerst aus, daß Christus in seinem Tode die Aengste gelitten habe, die wir verdient; sodann aber redet er, um in unserer eigenen Todesangst uns zu berathen, vornehmlich davon, daß wir in den Tod nach Christi Vorbild willig uns geben sollen; Gott spreche: „nimm die Strafe an, so wirst du rein;" so sei dann der Tod nicht mehr Strafe für uns, sondern süße Arznei; Luther redet so, obgleich er sonst längst (vgl. z. B. den Sermon v. J. 1519 E. A. 21, 260 ff. von Bereitung zum Sterben) einfach gelehrt hat, daß wir in Christo haften und fest glauben sollen, in ihm sei Alles überwunden. Den Wendepunkt machte hier erst vollends und für immer der Gegensatz gegen die Carlstadtsche Mystik: s. oben S. 76 f. Innige einheitliche Auffassung jener Momente des Wirkens Christi werden wir auch fortan charakteristisch für Luther finden; aber in der Einheit treten klarer die Unterschiede hervor, welche sie hin-

sichtlich ihrer Bedeutung haben: vgl. auch in der Lehre von der Zutheilung des Heiles. Die Unterscheidung zwischen sacramentum und exemplum finden wir wieder in der zwischen donum (vgl. auch E. A. 8, 3) und exemplum, und im donum ist wieder das ganze Heilsgut zusammengefaßt: aber das Erste darin ist, daß den Gläubigen alle von ihnen begangenen Sünden, mit Bezug auf die Schuld, getilgt werden (Comm. ad Gal. 2, 330). — Wir haben hier von der Anschauung des Werkes Christi bei Luther geredet. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß schon mit jenem Fortschritt auch Christi objektive Person nach ihrem geschichtlich geoffenbarten Wesen um so fester und klarer vom Auge des Glaubens erfaßt werden mußte. Und gerade von Carlstadt gingen nun auch die Kämpfe aus, unter welchen jetzt Luthers Lehre von dieser Person sich bestimmter gestaltete: die Streitigkeiten über die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl. Fortwährend bethätigt sich ferner hiebei in Luther das Grundinteresse: einen Heiland zu haben, in dessen Person durch wahrhafte Einigung der göttlichen und menschlichen Natur die Voraussetzung für eben jenes Wirken gesichert sei.

Im Nachfolgenden haben wir die Lehre von Person und Werk noch weiter ins Einzelne auszuführen.

Die Person Christi, des Gottessohnes und Menschensohnes.

Daß Christus sei „wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren“ (kl. Katech.), war für Luther jederzeit Grundartikel des christlichen Glaubens.

Dafür, daß Christus nicht, wie die Arianer meinen, bloß ein „genannter Gott,“ sondern ein „natürlicher oder wesentlicher“ Gott sei, beruft er sich besonders auf die vorhin angeführten Werke, welche dem Heiland beigelegt werden und welche eben göttliches Wesen voraussetzen. Die ganze Gottheit, sagt er, wohnt in Christo leibhaftig und völliglich. Wer ihn sieht, sieht den Vater. So ist unser Glaube gar in diesem Christum gefaßt Ich brauche da nicht weiter mit Gedanken gen Himmel zu flattern; so ich diß höre, daß Christus der wahrhaftige Gott sei, komme ich auf das Eine,

was Maria (Luk. 10, 42) erwählt hat, und darf kein Anderes suchen. *)

Und diesen Gott habe ich nach Luther wahrhaftig in meinem menschlichen Fleisch und Blut. Es ist gar kein Unterschied zwischen seinem und unserem Fleisch, als daß das seinige ohne Sünde ist. Ja je tiefer wir ihn ins Fleisch bringen können, je besser ists. Er ist uns viel näher als Eva dem Adam. **) — Gezeugt mußte er nach seiner Menschheit werden ohne Dazuthun eines Mannes, damit er frei sei von der Erbsünde: vgl. oben S. 365. Dazu hielt hielt Luther auch immer fest an der mittelalterlichen Meinung, daß Maria, wie sie ohne Sünde empfangen, so auch ohne Schmerzen und ohne Versehrung geboren habe und allezeit Jungfrau geblieben sei: wie die Biene aus der Blume geschickt, ohne diese zu verletzen, den Honig ziehe, so habe der heil. Geist Christum aus dem Leib der Jungfrau gehen lassen, indem derselbe wahre Fleischesnatur, ohne Sünde, mit sich gebracht habe. Aufs stärkste aber behauptet Luther, daß das Kind im Leibe der Mutter Alles von ihr genommen habe, was ein natürlich Kind von seiner Mutter nehme, nur ohne Sünde, — daß die Jungfrau „von ihrem Samen und natürlichen Blut habe dazu thun müssen," — daß er nicht durch sie gegangen sei wie ein Schemen oder Schatten oder wie der Sonne Glanz durch gemaltes Glas, — daß bei der Geburt selbst Mariä Leib sein natürlich, zur Geburt gehörig Werk nicht gelassen habe (nur eben ohne versehrt zu werden), — daß Christo auch nicht etwa ein Leib im Himmel gemacht und durch Maria gezogen worden sei. Er hat hiebei wiedertäuferische und schwenkfeldische Sätze im Auge. Bedeutsam ist ihm ferner, daß Christi Ahne Judas, von welchem er auch die Maria herleitet, gar in Blutschande gezeugt habe: aus einem so fürchterlich befleckten Fleisch habe Christus seine menschliche Natur annehmen müssen, um so, während es für seine Person im Momente der Empfängniß gereinigt worden sei, für uns zum Sünder zu werden. Mit Bezug auf diese Menschheit Christi nennt er ihn auch „geschaffen" und will es nur als nicht ganz richtigen Ausdruck hiefür angesehen wissen, wenn man ihn — worüber Schwenkfeld im Unverstand losziehe — auch mit dem Abstraktum „Geschöpf" benenne. ***) — Unter den Elementen, welche zu

*) vgl. z. B. E. A. 49, 120–126. **) E. A. 10, 131 f. 6, 155. 1, 197. ***) E. A. 10, 305 f. 37, 71. 41, 191. 45, 284. — Op. ex. 16, 281. E. A. 15, 298. 10, 131. 29, 53. 45, 317. 16, 236 (i. J.

Jesu wahrer Menschheit gehörten, betont Luther namentlich die Seele.*) Und wie er dann dem auf Erden wandelnden Gottessohn wahrhaft menschliches Essen, Trinken, Wachen, Schlafen u. s. w. zuerkennt, so läßt er ihn ganz besonders auch in die tiefsten Seelenleiden eines von Schuld belasteten, im Herzen angefochtenen Menschen eingehen: eben diß ist Hauptsache in seiner Lehre von Christi Versöhnungswerk.

Wie aber verhalten sich nun die beiden Naturen zu einander als geeinigt in Christi Person?

Immer ist ihm diese Einigung ein unsere Vernunft schlechthin übersteigendes Wunder. Absichtlich hebt er hervor die Kluft zwischen der Menschheit an sich und der Gottheit an sich, um eben die wunderbare Gnade zu preisen, vermöge deren Gott in jene sich herabgelassen hat. Dort, sagt er, sind zwei unterschiedliche Dinge, der Schöpfer und die Kreatur, welche so weit als Nichts und Etwas oder Alles von einander sind, dennoch vereinigt; ibi finiti et infiniti, quod erat impossibile (nämlich für die Vernunft), facta est proportio.**) An eine Menschwerdung des Gottessohnes, welche nicht erst um der Erlösung willen erfolgt wäre, sondern schon ursprünglich zur Realisirung der Ideen des Menschen gehört hätte, hegt er keinen Gedanken. Was er von Neuschöpfungen Gottes nach dem ursprünglichen Schöpfungswerke sagt, daß sie nämlich erst Folge des Sündenfalles seien, das gilt ihm auch für die Geburt des Gottessohnes aus menschlichem Fleisch.***) Wenn Luther den Lucifer schon an der Menschwerdung des Sohnes Anstoß nehmen läßt, so meint er hier ein Voraussehen dieser Menschwerdung als einer, die eben zur Erlösung aus dem gleichfalls vorausgesehenen Sündenelend dienen sollte.†) Wenn er sagt, in Christo erhalten alle Wörter neue Bedeutung, „Kreatur" heiße da nicht mehr etwas von Gott Getrenntes, sondern etwas mit Gott untrennbar Vereinigtes, und demgemäß müsse man überhaupt jetzt mit neuen Zungen reden lernen: so meint er hiemit nicht, daß wir über die Kreatur überhaupt, über ihre Idee und ihr Verhältniß zu Gott, neue Aufschlüsse erhalten, sondern er redet nur von demjenigen Geschaffenen, welches speziell in Christo mit

1546). — 45, 316 f. 63, 339 f. 10, 131. — Op. ex. 9, 173 f. — Jen. 1, 568 b f.

*) E. A. 30, 364. 24, 323. **) E. A. 47, 2. Jen. 1, 574 b. Op. ex. 7, 148 f. vgl. auch oben S. 181. ***) Op. ex. 1, 98.

†) oben S. 351.

Gott so geeint worden sei, daß man trotz des scheinbaren Widerspruches der Wörter und trotz jener Einreden Schwenkfelds sogar den Satz „Christus est creatura" zulassen könne.*) Bedeutung für die künftige Menschwerdung haben ihm die Theophanien in Menschengestalt bei den Erzvätern: es erscheine da der filius Dei incarnandus;**) aber auch diß schließt keineswegs den Gedanken in sich, daß solche Erscheinungen sammt der wirklichen Menschwerdung auch abgesehen von der Sünde hätten eintreten sollen. Bedeutsam ist ihm endlich insbesondere schon die Schöpfung nach Gottes Ebenbild. Er nennt es eine disparata praedicatio oder ein oppositum in adjecto, daß der nach Gottes Bild geschaffene Mensch nach seinem animalischen Leben sich nicht vom Thier unterscheide; er findet aber darin schon bedeutet, daß Gott im Menschen Christus der Welt sich offenbaren werde.***) Allein wir müssen uns hüten, die Folgerung, daß demnach diß, was schon in der Schöpfung, ja im ursprünglichen Wesen des Menschen angedeutet war, auch ohne die Sünde sich hätte erfüllen müssen, in Luthers eigenes Denken hineinzutragen, das eben so weit diesen Gedanken hier nicht verfolgt und sonst ihn entschieden ablehnt. Dafür, daß für Mittheilung des Göttlichen schon im menschlichen Wesen überhaupt ein Anknüpfungspunkt liegen müsse, können wir uns auch auf diejenige Mittheilung beziehen, welche wirklich durch Christum bei allen Gläubigen eintreten soll; aber den Gedanken, die uns sich hier darbieten mögen, geht eben Luther selbst wieder nicht nach. In Gott vollends hat die Mittheilung ewigen Grund und Möglichkeit vermöge seiner Liebe, die ihrem Wesen nach Herablassung ist; die „humilitas filii Dei," an welcher sich (Op. ex. 1, 141) die hochmüthigen Engel stießen, kommt ihm wesentlich zu. Allein Luther selbst weiß eben von keinem Bedürfniß der ursprünglichen Menschheit, um deß willen Gott auch bis zur Menschwerdung sich hätte herablassen sollen. Indem er sagt, die Ursache der größten göttlichen Wohlthat, der Geburt des Gottessohnes, sei unser Sündenelend gewesen (Op. ex. 1, 98), stellt er die Entwicklung des Menschen, die ohne Sünde erfolgt wäre, überall einfach so dar: der Mensch wäre dann nach dem schon auf Erden geführten göttlichen Leben ins vollkommene geistliche Leben in männlicher Unschuld und himmlischer Herrlichkeit übergegangen (oben S. 359. 361). Ihm bleibt eben — trotz des göttlichen Ebenbildes und ungeachtet

*) Jen. 1, 568 b. 569. 568 a. **) Op. ex. 8, 171.
***) Op. ex. 1, 109.

des göttlichen Liebeswesens — doch die natürliche Kluft zwischen Kreatur und Gott zu groß, als daß ohne den Nothstand der Sünde der liebende Gott auch bis zu derjenigen Einigung mit der Kreatur hätte herabsteigen sollen, die jetzt in dem Einen Erlöser statthat und von der doch auch die Mittheilungen Gottes an die Erlösten immer wesentlich verschieden bleiben.

Wie nun stellen sich die beiden Naturen dar, nachdem durch unergründliches Wunder ihre Vereinigung in der Menschwerdung Gottes, des Sohnes, wirklich gesetzt ist?

Immer hat Luther die Einigung so gedacht, daß Christus zugleich, da er angefangen Mensch zu werden, auch schon angefangen habe, Gott zu sein.*) — Und nie will er das Menschwerden Gottes so verstanden haben, daß dabei in diesem Gott irgend eine Wandelung vor sich gegangen sei. Namentlich folgt ihm diß auch keineswegs aus der Selbstentäußerung Christi Phil. 2, 5 ff. Wir kennen schon die Erklärung, die er seit 1518 von dieser Stelle gibt: oben B. 1, 368 f. Weiter legt er sie (nachdem er E. A. 7, 196 den Spruch „finster" genannt) in der 1525 erschienenen Predigt E. A. 8, 156 ff. dar. Er bezieht die Worte überhaupt nicht auf die Naturen in Christo oder das Wesen Christi; sei ja doch Christus auch nicht von Natur oder Art ein Knecht geworden. Er versteht die Entäußerung nur davon, wie Christus sich gebärdet habe, und zwar während seines ganzen irdischen Wandels in Demuth und tiefsten Liebesdiensten, — sowie auch wir Christen in Besitz der höchsten Güter dem Nächsten gegenüber uns gebärden sollen. Das göttliche Wesen hatte hiernach Christus, auch während er sich so gebärdete; ja mit dem Wesen hatte er auch die göttlichen Gebärden: er war in göttlicher Gestalt, — hatte mit dem Wesen die Gestalt von Natur, — sie gebührte ihm von Ewigkeit; von der Knechtsgestalt sagt Paulus nicht „er war darin," sondern nur „er nahm sie an." Aber er hat sich nun doch nicht äußerlich gebärdet wie ein Gott, hat sich der göttlichen Gestalt, in der er war, nicht angenommen (während auch sie ihm gebührte und in seinem Wesen für ihn gesetzt war, hat er sie den Menschen gegenüber, welchen er diente, nicht geltend gemacht); können wir doch auch von Gott selbst — nämlich von ihm, wenn er zürnt, sagen, er verberge sich, er lasse die göttlichen Gebärden (die ihm wesentlich zukommen) nicht merken. Ueberhaupt sagt Luther:

*) E. A. 7, 196 (1521).

„was von Christi Niedrigung gesagt ist, soll dem Menschen zugelegt werden; denn göttliche Natur mag weder geniedriget noch erhöhet werden" (E. A. 7, 185 v. J. 1521). Hierin werden wir auch später seine Anschauung nie geändert finden; auch dann, wenn er von einem Theilnehmen der göttlichen Natur am Leiden redet, meint er keineswegs, daß sie selbst irgend welche Wandelung erfahren habe; Gott „steiget herab ohne Wechsel und Wandel der Gottheit," während er zugleich „ewig droben bleibt" (E. A. 46, 328).

Auf die Weitergestaltung von Luthers Lehre aber seit dem Streit mit Carlstadt und den Sakramentirern kommen wir nun, wenn wir bestimmter nach der Wechselbeziehung fragen, welche die beiden Naturen in Christi Person und Werk haben.

Zunächst nämlich erscheint Luther, während er für Christus von Anfang seines Lebens an das wahre Gottsein und wahre Menschsein behauptet, an etlichen Stellen vorzugsweise darauf bedacht, zu unterscheiden, wo die heil. Schrift von der Menschheit, wo von der Gottheit Christi rede: so an der vorhin angeführten Stelle E. A. 7, 185 und in der Predigt E. A. 15, 420 ff. (Kirchenpostille, auf den Jacobustag), welche, obgleich erst 1527 in der Postille erschienen, doch wegen ihrer Aeußerungen über Christi Leiden ohne Zweifel vor 1525 entstanden ist. Es ist ihm hiebei zu thun um Abwehr der Meinung, daß wegen der einen Aussprüche, wie Matth. 20, 23, Christus nicht für wahren Gott gelten könne, zugleich jedoch um Abweisung Derjenigen, welche, um dem zu entgehen, jene Aussprüche umdeuten und aus Christus mit Beeinträchtigung seiner menschlichen Natur einen „allmächtigen Menschen machen."

Da sagt er nun von Christi Menschheit, sie habe eben wie ein anderer heiliger Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, gewollt, gemerkt: Christus habe nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführt und ihm vorgebracht habe; und indem er auch da anerkennt, daß die Alles wissende und sehende Gottheit in Christus persönlich und gegenwärtig gewesen sei, leitet er hieraus für ihn, den Menschen, nur ab, daß er voller Gnade und Weisheit gewesen sei, um Alles, was ihm vorgekommen, urtheilen und lehren zu können; so dürfe man bei Mark. 13, 22 statt „der Sohn weiß nicht" nicht setzen „er wills nicht sagen" (E. A. 7). Eben dahin gehören die Erklärungen über Luk. 2, 52 E. A. 10, 300 f. (1521): die Worte, daß Christus an Geist und Weisheit zugenommen, solle man verstehen von seiner Menschheit, die ein Handgezeug und Haus

der Gottheit gewesen; ob er wohl allezeit voll Geistes gewesen, habe ihn doch der Geist nicht allezeit bewegt, sondern je nachdem sich die Sachen begeben, bald hiezu, bald dazu erweckt; so sei auch der Geist schon seit der Empfängniß in ihm gewesen, habe sich aber, ebenso wie auch sein Leib zunahm, erst immer mehr in ihn gesenkt und je länger je mehr ihn bewegt. Hierauf bezieht dort Luther auch die Worte Phil. 2, 7: wie alle Menschen natürlich zunehmen an Leib und Geist, so habe auch Christus, nachdem er Mensch geworden, sich gebärdet. — Die göttliche Natur ist auch nach diesen Stellen schon von der Empfängniß an ganz in Christi Person. Aber die Menschheit Christi ist ihrerseits hiemit noch nicht schlechthin von jener durchdrungen, sondern wir sehen diese Durchdringung erst allmählig sich vollziehen im „Sicheinsenken des Geistes“, und auch der herangewachsene Christus wird hinsichtlich seiner Menschheit nicht immer gleichmäßig und absolut vom Göttlichen, das ihm doch schon einwohnt, bewegt. Wie in der Einen Person diese Gegenwart der vollen Gottheit, die namentlich auch Alles weiß, mit der Entwicklung und Gegenwart der Menschheit und der menschlichen, nicht Alles wissenden Seele sich wirklich zusammendenken lasse, darüber gibt Luther keinen weiteren Aufschluß. — Gerade von der Menschheit Jesu versteht endlich Luther die Aussage der Schrift, daß er gesetzt sei zum Erben aller Dinge: auch nach der Menschheit sei er über Allem und Alles ihm unterthan; Luther erklärt so eben wieder mit Bezug darauf, daß die Gottheit nicht erst erhöht, nicht erst zum Erben gesetzt wird (E. A. 7, 186). Und desgleichen hatte er schon 1518 (E. A. 40, 7. 9) die Worte Psalm 110, 1 von Christi Menschheit gedeutet. Nicht aber bezieht er diß auch schon zurück auf die Menschheit Christi im Stand seines Erdenlebens. Er redet dort einfach im Hinblick auf den gegenwärtigen, erhöhten Herrn.

Sehen wir auf die göttliche Natur, so kann also diese nicht erniedrigt werden; sie kann namentlich auch nicht leiden. Und eben hierauf dringt Luther an der Stelle E. A. 15, 422 so, daß er Nichts beifügt von einer Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen, welche doch auch hier vermöge der Einheit der Person und zum Behuf der Geltung des Leidens Christi zu behaupten sei: „wo die Schrift sagt, Christus habe gelitten u. s. w., da ist Niemand so dumm, er weiß, daß ihn die Schrift allda für einen Menschen anzeigt; denn Gott kann nicht leiden und sterben“: wir hören hier nicht auch, daß man, wie Luther besonders gegen Zwingli be-

hauptete, doch auch sagen könne und müsse, Gott leide. Allein eben diß finden wir nun doch, noch ohne daß Beziehung auf entgegengesetzte Lehren ersichtlich wäre, schon in der Stelle E. A. 7, 186 ausgesprochen, und zwar schon so bestimmt wie später und auch mit denselben Vergleichungen: „obwohl die zwei Naturen unterschieden sind, ists doch Eine Person, daß Alles, was Christus thut oder leidet, hat gewißlich Gott gethan und gelitten, wiewohl doch nur Einer Natur dasselbe begegnet ist; als, wenn ich sage von einem verwundeten Bein eines Menschen, spreche ich: der Mensch ist wund, so doch seine Seele oder der ganze Leib nicht wund ist u. s. w."

In der großen Menge seiner damaligen Zeugnisse von Christus führt uns übrigens Luther noch gar nicht weiter in solche bestimmtere Fragen über das Verhältniß der beiden Naturen ein.

Da kam zu weiterer und bestimmterer Ausführung der Lehre der Anstoß durch die Streitigkeiten, deren Verlauf wir im dritten Buche verfolgt haben.

Es sind zwei Hauptpunkte, welche im Streit hervortraten, während es bei beiden um die Consequenz der Einen Grundlehre von der Einheit der wahrhaft gottmenschlichen Person des Erlösers sich handelte.

Ist es bloße Redensart, wenn man sagt, Gottes Sohn habe gelitten? hat in Wahrheit nur die Menschheit für sich gelitten? Die Antwort, welche Luther hierauf in den Predigten v. J. 1525 (oben S. 123 f.) und dann vornehmlich gegen Zwingli (oben S. 171 f.) gibt, behauptet nur weiter, was, wie wir oben gesehen haben, schon zuvor von ihm ausgesprochen war. Wie viel ihm besonders wegen der innern Bedeutung oder Geltung von Christi Leiden daran lag, erklärt am stärksten jene Schrift gegen Zwingli.

Der andere Punkt ist das Erhöhtsein Christi auch nach seiner Menschheit und die hiemit gesetzte Allgegenwart seines Leibes. Ausgehend von der Stellung des gegenwärtigen, verklärten Christus behauptet Luther jetzt ausdrücklich auch schon für seinen irdischen Stand, ja für diesen schon von der Empfängniß an, den Satz, daß des Menschen Sohn mit seinem Leib im Himmel, zur Rechten Gottes, und hiemit an allen Enden sei (oben S. 119. 149. 156. 172 ff. 266 f.). — Diß nun — daß Solches der Menschheit und dem Leibe Christi vom Momente der Menschwerdung an zu theil geworden, führt uns unläugbar hinaus über Luthers vorangegangene Darstellungen und führt ab von dem Wege, der in

den Predigten E. A. 7, 185. 10, 300 f. eingeschlagen erschien: wie soll damit zusammenbestehen jene Entwicklung der Menschheit durch ein erst allmähliges Sicheinsenken des Göttlichen? Allein weiter nachgegangen diesem Wege war Luther ja doch auch früher nicht; und auf der andern Seite hatte er schon bisher neben jener Entwicklung der Menschheit Christi eine solche Gegenwart Gottes in Christi Person neben der Menschheit gelehrt, daß auch schon von hier aus über seine Anschauung von jener Menschheit Unklarheit sich zeigte. Jetzt hat dasselbe Interesse für die das Heilswerk bedingende vollste, wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo, welches zugleich jenen Sätzen über das „Leiden Gottes" zu Grunde lag, ihn zu den neuen Aussagen über die Menschheit bestimmt, durch welche dann allerdings die Wahrhaftigkeit der menschlichen Natur uns vollends bedroht erscheint; es war keineswegs bloß ein Interesse für das Göttliche in Christus, — vielmehr das Interesse dafür, daß gerade im Menschen Christus der Gottessohn gegenwärtig und daß Gott gar nirgends ohne den Menschen sei; fragen aber mögen wir allerdings, ob dann bei der Art, wie Luther dem genügen wollte, der Mensch auch wirklich noch für wahren Menschen gelten könne.

Ueberblicken wir noch einmal das Ergebniß der in jenen Streitschriften enthaltenen Ausführungen über die Person Christi, so haben wir vor Allem auszusprechen: das Subjekt, um welches es sich handelt, ist Christus in der untheilbaren Einigung der beiden Naturen. Während der Sohn Gottes die völlige Menschheit „angenommen" hat, bei der Menschwerdung selbst also er für sich das handelnde Subjekt ist (über die Beziehung zur ganzen Trinität vgl. oben S. 338), ist nach der Menschwerdung die Person nicht zunächst Gott, sondern immer schon in Einheit „Gott und Mensch", — die „unzertrennliche Person aus Gott und Mensch worden" (E. A. 30, 364 vgl. später E. A. 25, 318. 46, 366); auch dann übrigens heißt sie um des in ihr menschgewordenen Gottes willen selber auch „ewige" Person (E. A. 30, 364).

Aus dieser Einigung folgt, daß man in Wahrheit zu sagen hat, Gottes Sohn leide; man soll „der ganzen Person zueignen, was dem andern Theil der Person widerfährt, um des willen, daß beide Eine Person ist" (E. A. 30, 204 vgl. oben S. 171 f.). Und für die Person ist, gleichviel ob ihr von der einen oder andern Seite her Etwas zugeeignet wird, der Name Gottessohn und Menschensohn, Gott und Mensch, zu gebrauchen. So, sagt Luther, reden mit

der Schrift auch alle alten Lehrer und neuen Theologen. — Es dient zur schärferen Erörterung der Fragen über Luthers Lehre, wenn wir hiebei auch die Bestimmungen der nachfolgenden lutherisch kirchlichen Dogmatik uns vergegenwärtigen. Wir haben da bei Luther, was die Dogmatiker lehren vom genus idiomaticum und genus apotelesmaticum der communicatio idiomatum: was der einen Natur eigen ist, wird der ganzen Person, welche Gott und Mensch ist, beigelegt, seis daß man sie Gott, seis daß man sie Mensch nenne; und bei ihrem Werk ist die Person immer mit ihren beiden Naturen.

Noch nicht ausgesprochen hatte hiemit Luther, wie wir sahen, die Allgegenwart des Leibes (oben S. 172 f.). Sie aber ist ihm unmittelbar schon darin gegeben, daß Gottes und des Menschen Sein in Christo ein unzertrennbares ist, — daß Gott Mensch ist; es handelt sich, sagt er hiernach, beim Allenthalbensein des Leibes Christi nicht von Werken der Naturen, sondern vom Wesen derselben (E. A. 30, 207); — wo Gott ist, da muß auch Christi Menschheit sein (oben S. 175). Fassen nun wir dieses Allenthalbensein des Leibes Christi in seinem Sein mit Gott als „Eigenschaft“ auf, so erscheint hier auch die menschliche Natur selbst in Christo mit einer wesentlich göttlichen Eigenschaft bereichert; es soll da (vgl. oben S. 173) nicht bloß heißen: der Menschensohn sei allgegenwärtig, soferne seine Menschheit zwar nicht allgegenwärtig sei, wohl aber die Person, welche Mensch sei, — analog der Art, wie der Satz „Gottes Sohn leidet“ sollte verstanden werden. Insofern haben wir nun hier auch, was die Dogmatiker genus majestaticum nennen, — eine communicatio, in welcher die mit der göttlichen geeinte menschliche Natur auch für sich Antheil bekommt an den höchsten Prärogativen der göttlichen Herrlichkeit, — eine communicatio, bei welcher das Verhältniß nicht auch wie bei den beiden andern genera ein reciprokes ist, sofern nicht umgekehrt auch die göttliche Natur selbst geniedrigt wird. Doch Luther geht nun, wo er von diesem „Allenthalbensein“ redet, nicht auch zu Aussagen von Uebertragung anderer göttlicher Eigenschaften weiter, wie er auch den Begriff „Eigenschaft“ hier überhaupt nicht beigezogen hat. Es bietet sich uns sogleich die Folgerung dar, daß, wie Gottes Gegenwart eine allwirksame ist, so auch Christi Leib allenthalben als allwirksamer sein müsse; und wirklich sagt Luther wenigstens: Christus (und zwar nicht erst der gen Himmel gefahrene) habe „auch als ein Mensch“ alle Dinge unter sich und regiere darüber (E. A. 30, 65). Weiteres jedoch folgert

er hier nicht. Es genügt ihm, das zu behaupten, was durch das Sein der Menschheit Christi mit der Gottheit unmittelbar gesetzt erschien und was von den sakramentirerischen Gegnern bestritten wurde. — Erst in anderem Zusammenhang, nämlich von der Frage über den Nutzen des Fleisches Christi aus, bei einem speziell auf Christi Heilswirksamkeit bezüglichen Punkte, kommen wir weiter auf ein Durchdrungensein und Ausgestattetsein des Menschlichen selbst durch göttliche Mittheilung: das Fleisch selbst ist voll Gottheit, ewigen Gutes, Lebens u. s. w. (oben S. 162); und zwar beruft sich dafür Luther sowohl auf die Einigung des Sohnes mit der Menschheit als namentlich auf den heil. Geist, aus welchem dieses Fleisch geboren sei und welcher darin wohne und dadurch wirke (E. A. 30, 99 f. 131).

Wiefern bei dieser Auffassung der Menschheit Christi dieselbe immer noch eine wahrhaft menschliche Natur heißen könne, setzt Luther nicht auseinander. Wohl zu beachten ist, wie er darauf aufmerksam macht, daß ja ein „Sein im Himmel" und zugleich auf Erden nach der Schrift auch anderen Menschen, nämlich den Christen zukomme: aber freilich hiemit eben nicht das Allenthalbensein (oben S. 176 f.). Zu beachten ist ferner, daß er den Leib Christi doch nicht zu einem alterum infinitum machen will (ebend.): aber freilich ohne die hier vorliegenden Fragen zu lösen.

Vollste, innigste Einigung und Gemeinschaft der beiden Naturen in der Person, — das ist es, was Luther nun auch in seiner Lehre nach dem Streit mit Zwingli mit aller möglichen Energie behaupten will.

Der Ausdruck für die Person des Erlösers ist kurz: Deus et homo unus est Christus. Luther hat keinen Gefallen daran, daß man (wegen der praedicatio identica vgl. oben S. 181) statt „homo est Deus" setzen wolle: filius Dei sustentans humanam naturam est Deus; auch dünkt ihm der Ausdruck „sustentare" monströs; doch will er ihn, wenn er recht verstanden werde, zulassen.*)

Für das Verhältniß beider Naturen zu einander liebt er jetzt den Ausdruck communicatio idiomatum anzuwenden, — nach den Vätern, wie er sagt, und nach den Scholastikern.**) „Idioma" erklärt er: was einer Natur anhange oder ihre Eigenschaft sei; so

---

*) Br. 6, 285. Jen. 1, 569 b. **) E. A. 46, 365. Comm. ad Gal. 1, 382.

sei Idioma der Menschheit das Sterben, Leiden, Essen, Trinken, Geborenwerden, — Idioma der Gottheit, daß sie sei unsterblich, allmächtig, unendlich, nicht geboren werde, nicht esse, schlafe u. s. w.*)

Anders aber, als beim Gebrauch des Ausdrucks durch Frühere der Fall war, bestrebt er sich, Ernst zu machen mit dieser Communikation, mit ihrer Völligkeit, ihrer Realität, ganz besonders auch mit ihrer Gegenseitigkeit.**)

Die Eigenschaften beider Naturen werden, wie er sagt, vermöge der Einigung der Naturen in Christo der ganzen Person Christi in concreto zugegeben und zugerechnet, wobei diese Person als Gott und als Mensch zu bezeichnen ist. Luther führt hier noch weiter aus, was wir ihn schon bisher darüber aufstellen hörten. Gott leidet, Gott stirbt, Maria ist Gottesgebärerin; umgekehrt wird das, was dem Sohne Gottes eigen ist, wegen der Einheit der Person dem Sohne der Jungfrau beigelegt, und man sagt mit Recht: „dieser Mensch hat die Sterne geschaffen". Luther will nicht, daß man dafür setze: hic filius Dei, sustentans humanam naturam, est creator mundi (Br. 6, 285). — Dem Mißverständnisse gegenüber, als ob die Menschheit geschaffen hätte, drückt er selber dann so sich aus: illa persona existens homo sey habens humanitatem assumtam creavit coelum (Br. 5, 483). — Ja Luther spricht nicht bloß aus, daß die Idiome beider Naturen der Person beigelegt werden sollen, sondern er sagt auch, die Eigenschaft einer Natur werde der andern Natur mitgetheilt; der göttlichen Natur werde zugeschrieben, was sonst der menschlichen eigne. Er setzt dann freilich für „göttliche Natur" sogleich wieder den Namen der Person selbst, oder dafür, daß man Idiome der menschlichen Natur, wie das Sterben, der göttlichen Natur beilege, das, daß man sage: „Gottes Sohn ist gestorben"; die Kirche, sagt er, glaube: non tantum humanam naturam sed etiam divinam, seu verum Deum pro nobis passum esse (E. A. 46, 365. 330. 49, 137. Br. 6, 292). Und dem Mißverständniß von einer „divinitas mortua" gegenüber sagt er bestimmter: persona, existens Deus seu habens divinitatem, est mortua (Br. 5, 483). Aber so weit nur solche Mißverständnisse fern gehalten werden, gebraucht er ohne Bedenken und offenbar absichtlich jenen

*) E. A. 25, 309. **) Zum Nachfolgenden vgl. außer den nachher noch beigefügten Stellen: E. A. 46, 330 ff. 365 ff. 47, 1 f. 175 ff. 49, 128. 135 ff. 37, 89. 25, 309 ff. Op. ex. 23, 467 ff. Jen. 1, 568b.

Ausdruck. Er fährt Br. 6, 292 fort, von Mittheilung aller menschlichen Idiome an die andere Natur, an die natura Dei, die ihrer theilhaftig werde, zu reden. Melanchthon hatte ihm über den Pfarrer Gilbert geschrieben: dicitur impudenter vociferari divinitatem passam esse; in der Gemeinde desselben sei Streit darüber, ob die göttliche Natur in Christo gelitten habe; darauf gab dieser als seinen Satz an: integrum Christum passum esse ex duabus naturis constantem; und Luther erklärte sich nun nur gegen ihn, falls er meinen sollte: divinitatem esse separatam et separatim passam, cum et in humanitate; er selbst will dann die Lehre gegen jeden Mißverstand wieder so erklärt haben: illam personam, ex divina et humana natura constantem, esse vere passam (Br. 6, 499. 5, 658 f.). — Wir sehen, wie sehr, ja wie ganz besonders Luthern eben auch an Communikation von der menschlichen Seite an die göttliche gelegen war; und zwar stammen die stärksten Ausdrücke seiner Briefe hiefür aus seinen letzten Lebensjahren. — Was die Realität der Mittheilung anbelangt, so drückt Luther bald so sich aus, daß wir in unserer christlichen Redeweise „zurechnen, zuschreiben, zueignen" sollen oder daß die „Namen" in der Einen Person sich vereinigen; bald aber auch so: mit den beiden Naturen seien auch die Folgen und Eigenschaften selbst vereinigt, — wie Gott und Mensch in Einer Person „vereinigt und vermischt" seien, so seien auch die Idiome „vereinigt und vermischt" (E. A. 25, 310). Offenbar eben um der wirklichen Einigung willen sollen auch wir gemäß der Schrift so reden. Was speziell wieder jene Mittheilung an die göttliche Seite betrifft, so gebraucht er wieder ähnliche Bilder wie gegen Zwingli (oben S. 171): vom Verwunden einer ganzen Person, indem ihr ein Glied verwundet werde u. s. w.; er sagt jetzt nachdrücklich, der ganze Mensch mit Seele und Leib werde geschlagen, wenn ihm ein Bein geschlagen werde (E. A. 46, 331); wie in diesem Falle ja wirklich der ganze Mensch auch sammt seiner Seele mit betheiligt ist, so möchte Luther offenbar auch in den Zuständen der Menschheit Christi möglichst real den ganzen Christus sammt seiner göttlichen Natur betheiligt denken.

Sehen wir freilich noch näher zu, so ist doch bei Luthers Aussagen die Gegenseitigkeit der Mittheilung auch jetzt wieder nicht gleichmäßig nach beiden Seiten hin durchgeführt. Das Menschliche geht doch keineswegs in demjenigen Sinn auf die Gottheit über, in welchem Luther auch jetzt wieder Göttliches auf die Menschheit über-

gehen läßt. Was nämlich das Uebergehen des Göttlichen auf die Menschheit betrifft, so bezieht Luther direkt auf die Menschheit fortwährend die Aussprüche, nach welchen Christus Gewalt über Alles empfangen hat, indem Christus nach seiner Gottheit diese nicht empfangen, sondern ewig gehabt habe; zugleich stellt er zwar diß, daß der Mensch, Mariä Sohn, göttliche Gewalt habe, mit der Bezeichnung desselben als des Schöpfers von Allem auf Eine Linie, während doch bei der Schöpfung auch nicht an eine solche Betheiligung der Menschheit selbst, wie beim Leiden an eine Betheiligung der Gottheit zu denken ist; aber was er alsdann als vom Menschen empfangen bezeichnet, das soll jetzt doch eben auch Besitz der Menschheit selbst geworden sein (vgl. hiezu besonders E. A. 37, 33); wenn dann auch von der Person „Christus" oder vom „Gottessohn" ein „Gesetzwerden" über Alles ausgesagt wird, so geschieht diß eben wieder erst durch communikative Redeweise, indem, was von der menschlichen Natur gilt, auch von Gott und der göttlichen Natur gesagt wird (Op. ex. 23, 469 f). Was dagegen andererseits die Uebertragung auf die Gottheit anbelangt, so kommt nun nach Luther das menschliche Leiden nicht in jenem Sinn an die göttliche Natur, in welchem der Besitz der Gewalt an die menschliche; vielmehr, so sehr Luthern an ihrer Betheiligung beim Leiden gelegen ist, so wenig finden wir hier den Gedanken an reale Betheiligung durchgeführt oder auch nur bestimmter als in den vorhin angegebenen, allgemeinen Formen ausgedrückt; wir kommen in Wahrheit nicht hinaus über die allgemeine Vorstellung, daß die göttliche Natur mit beim Leiden der menschlichen sei, — wie ein Gewicht, durch welches dasselbe seine ewige Geltung vor Gott erlange (vgl. oben S. 382). Vollends ist nicht daran zu denken, daß jetzt nach Luther die Gottheit schon vermöge der Menschwerdung überhaupt Etwas von dem Ihrigen abgelegt habe. Luther gebraucht jetzt allerdings mit Bezug auf Phil. 2, 6 f. sogar den Ausdruck: „daß der Herr vom Himmel herniedergestiegen, sich seiner Gottheit geäußert, und um unsertwillen ist Mensch worden" (E. A. 4, 4); und in den Tischreden sagt er zu jenem Spruch: Christus ist Gott, aber er will es nicht sein, sondern will euer Knecht sein (Tischr. 1, 376. E. A. 58, 96).*) Allein nach allen seinen andern bestimmten Lehraussagen kann er doch auch da nur gemeint

*) Diejenigen alten Ausgaben der Tischreden, wo die Worte „will — — sondern" fehlen, lassen sie wohl deswegen aus, weil sie zu stark klangen.

haben, was er schon früher als Entäußerung von der göttlichen Gestalt dargestellt hatte: Christus, sagt er E. A. 49, 247, habe sich nach Phil. 2 seiner göttlichen Herrlichkeit geäußert und auch unter alle Menschen geniedriget; mit Bezug hierauf nenne er sich auch kleiner als der Vater Joh. 14, 28; das „Hingehen zum Vater" Joh. 14 bedeute das Reich, dahin er aus seinem irdischen Dienst-Hause gehe, um die göttliche Gewalt und Herrschaft, die er habe mit dem Vater von Ewigkeit, offenbarlich einzunehmen; ähnlich bezieht Luther die Entäußerung der göttlichen Gestalt aufs Leiden Christi: er habe seiner göttlichen Gewalt nicht gebraucht, noch seine allmächtige Kraft eräuget (vor Augen gestellt), sondern dieselbe eingezogen (E. A. 39, 48).

Was speziell wieder Christi Menschheit anbelangt, so hören wir also fortwährend von jener Uebertragung göttlicher Gewalt auf sie, — und zwar von dem Moment an, „da Gott und Mensch ist vereiniget in Einer Person" (37, 33). Für gewöhnlich zwar pflegt Luther, was sicher beachtenswerth ist, jetzt wie vor dem Sakramentsstreit die Aussprüche von der Erhebung Christi über alle Kreaturen einfach auf den zum Himmel Gefahrenen zu beziehen, gemäß Psalm 8, 5—7 vgl. Hebr. 2, 7. 8. (Op. ex. 23, 469. 472. E. A. 46, 329 f. auch 39, 55. 40, 49 f.); ja er spricht E. A. 47, 177 geradezu aus: „nach der Auffahrt hat er angefangen, da (zur Rechten Gottes) zu sitzen, zuvor hat die Menschheit allda nicht gesessen." Aber bestimmter sagt er doch E. A. 39, 55 (vgl. auch 40, 49 f.): Christus sei da nach der Menschheit zum Herrn gemacht durch die Offenbarung und Verklärung nach seiner Auffahrt; er sei durch die Auferstehung verklärt (hell und klar für uns geoffenbart) als Herr, daß er auch gegen uns (für uns) Herr sei über Alles im Himmel und auf Erden. Hiernach erscheint also, übereinstimmend mit E. A. 37, 33. jene Erhebung in der Himmelfahrt doch nur als Offenbarung dessen, was auch auf die Menschheit schon vorher übertragen war. — Ueber die Entwicklung Jesu in seiner Kindheit finden wir dann nirgends mehr Aussprüche, in welchen so wie E. A. 10, 300 f. (oben S. 390 f) das echt Menschliche derselben zur Anerkennung käme. Luther sagt nur, er habe „sich gebärdet wie ein ander Kind" (nach Phil. 2: „an Gebärden erfunden"), und die heil. Schrift wolle ihn auch hier als wahren natürlichen Menschen abmalen (E. A. 6, 129); er habe „sich gestellet und gebaret wie ein anderer Knabe" (45, 384); im Tempel Luk. 2, 46 werde er mit sonderlicher Demuth geredet

haben und „sich gestellet, als habe ers von seiner Mutter oder andern frommen Leuten gehört" (2, 7). Daß er zugenommen habe an Weisheit, wird nach Luk. 2, 52 wieder ausgesprochen, doch nicht mehr (wie 10, 300) erklärt. Wie weit lassen nun noch unter den „Gebärden," die Christus angenommen, wirkliche echt menschliche Zustände der Seele und des Geistes sich denken? — In Betreff des Wissens Christi und seines Ausspruches Mark. 13, 32 haben wir gesehen, daß Luther früher diesen Ausspruch, auf die Menschheit Christi bezogen, im eigentlichen Sinne nehmen, insofern Christo ein Nichtwissen zuschreiben wollte; dagegen hat er später, wenn die Tischreden recht berichten, zu einer Auskunft, welche der früher von ihm abgewiesenen ähnlich ist, gegriffen: Christus rede dort bloß von seinem Amt, nicht von seiner Person (Tischr. 1, 349).

Doch so viel Widerspruch gegen das Fortbestehen wahrer menschlicher Natur man in all dem finden mag, so wenig erkennt einen solchen Luther selbst an, und so angelegentlich besteht er auf der Aussage, daß Christus nicht minder wahrer Mensch als wahrer Gott sei. — Und wir bemerken nun, daß er gerade in dem Zeitabschnitt seit dem Streit mit Zwingli wenigstens durchaus nicht weiter gegangen ist in Hinsicht auf jene Ausstattung der menschlichen Natur durch Göttliches, ja vielmehr seine früheren so angelegentlichen und ausdrücklichen Erklärungen über die Allgegenwart des Leibes jetzt, wenn sie auch in seinen allgemeineren Aussagen über die Menschheit involvirt blieben, doch nirgends mehr eigens ausführt. Wir haben ferner wieder auf die vorhin bemerkte Art hinzuweisen, wie er gemeiniglich von der Erhöhung Christi redet, obwohl, wie wir gleichfalls bemerkten, hierin nicht eine Aenderung seiner dogmatischen Ueberzeugung selbst gefunden werden darf. Ganz unbefangen erklärt er auch bei Joh. 3, 13 einfach, daß das Herabsteigen Christi, während er nach der Gottheit ewig zur Rechten Gottes geblieben, „allein nach der menschlichen Natur geschehen sei" (E. A. 46, 328. 330), — ohne etwa noch beizufügen, daß aber doch auch sein Leib zugleich im Himmel gewesen sei (vgl. oben S. 156). — Am meisten Gewicht müssen endlich auch hier seine Aussagen über Christi Leiden nach der Menschheit behalten: die göttliche Natur bleibt da bei der menschlichen, durch ihr Dabeisein erhält das Leiden seinen rechten Werth und vermöge ihrer siegt Christus über Tod und Hölle; aber sie enthält sich, hat sich eingezogen, liegt verborgen und stille; Christus ist verlassen von göttlicher Hilfe, verlassen von Gott; er steht am Kreuz

als ein pur lauterer Mensch in großer Schwachheit; desgleichen, sagt Luther ferner, stand er auch als pur lauterer Mensch einst in der Versuchung durch den Satan Matth. 4 (Op. ex. 23, 469. E. A. 3, 302. 397 f. 39, 45 f. 47. 2, 136). Und hiebei legt Luther den Hauptnachdruck fortwährend gerade auf die Seelenzustände des Menschen Christus, in welchen er empfunden habe was je irgend ein Mensch in tiefster Anfechtung und Pein des Verlassenseins von Gott.

Es wäre vergeblich, bei Luther weiter nach Vermittlungen und begrifflichen Bestimmungen zu forschen, durch welche er das wahrhaftige Fortbestehen beider Naturen, namentlich auch der menschlichen, in ihrer Einheit unserem Verständniß näher gebracht hätte. Er spricht aus, was sich ihm aus der Schrift als Fundament unseres Heiles ergibt; was sich ihm da vor das Auge des Geistes stellt, sucht er mit seinen Grundbegriffen in eins zusammenzufassen; doch verzichtend auf eigene Lösung oder auch nur weitere Erörterung der für unser Denken sich erhebenden Fragen. — Die charakteristische Eigenthümlichkeit und Bedeutung seiner Christologie im Unterschied von der vorangegangenen Lehrentwicklung liegt jedenfalls in dem tiefsten innigsten Streben, die Lehre von der Einigung der echten göttlichen und menschlichen Natur zu voller Wahrheit werden zu lassen — und, fügen wir bei, ganz besonders auch in dem Nachdruck, den er hiebei auf die Menschheit legt. Denn so sehr auch die Wahrhaftigkeit der Menschheit bei den oben bezeichneten Sätzen mag in Frage gestellt scheinen, so verkehrt wäre es doch, etwa darin, daß er der Menschheit nur untergeordnete Bedeutung hätte geben, sie nur zu einem verschwindenden Moment neben der Gottheit hätte machen wollen und so einem der schon vorangegangenen Lehrentwicklung inwohnenden Zug noch weiter gefolgt wäre, den Grundcharakter und Trieb seiner Christologie zu suchen. Im Gegentheil ist gerade jene Auffassung des Seelenleidens Christi, durch welche das wahre Menschsein trotz Allem, was dagegen sprechen mag, aufs entschiedenste bejaht und betont bleibt, recht spezifisch lutherisch, gehört recht ins Herz von Luthers Glauben und Theologie. Und auch jene bedenklichsten Aussagen über die Allgegenwart des Leibes u. s. w. gehen nicht etwa hervor aus Gleichgiltigkeit gegen die Bedeutung der menschlichen Seite, vielmehr, wie wir längst bemerkt haben, aus dem Streben, die Menschheit so als geeint mit dem Göttlichen darzustellen, daß gerade sie dem Glauben festen Halt bieten könne. So charakterisirt Luther selbst seine eigene Erkenntniß Christi im Unterschied von der vorangegangenen Theolo-

gie: „das haben vor Zeiten die höchsten Theologen gethan, daß sie von der Menschheit Christi geflogen sind zu der Gottheit und sich allein an dieselbige gehänget; — ich bin vor Zeiten auch ein solcher Doktor gewesen, daß ich hab die Menschheit ausgeschlossen; — aber man muß so steigen zu der Gottheit und sich daran halten, daß man die Menschheit Christi nicht verlasse; — du sollst von keinem Gott noch Gottes Sohn Etwas wissen, es sei denn der, so da heißt geboren aus der Jungfrau Marien und der da sei Mensch worden" (E. A. 47, 362).

Das Werk Christi.

Als „Amt und Werk Jesu Christi" bezeichnet Luther kurzweg „unsere Erlösung." Das ist eine Erlösung von Sünde, Tod, Hölle und allem Jammer, eine Erlösung von dem ganzen Stande, der durch Adams Sünde über uns gekommen ist. Und zwar denkt Luther, wie wir längst bemerkt haben, bei der „Erlösung von Sünde" immer vornehmlich daran, daß der Fluch der Sünde, die Schuld und das Schuldbewußtsein, das Gefühl des göttlichen Zorns, von uns genommen wird. Daß ihm dann hiemit wesentlich auch schon Ueberwindung der Macht der Sünde und ihrer Reizungen zusammenfällt, werden wir schon im gegenwärtigen Abschnitt und besonders im folgenden bei der Lehre von der Rechtfertigung, aufs entschiedenste anerkennen. Aber nicht minder entschieden ist die Voranstellung des zuerst ausgehobenen Momentes im Stande der Sünde: so spricht Luther, wo er vom „Gefängniß der Sünde" redet, davon, daß sie ein verzagt Gewissen mache; kraftlos wird sie dann durch Christus so, daß sie uns nicht mehr beschuldigen darf; die Erlösung ist, nach Ephes. 1, 7, wesentlich „Vergebung der Sünden;" das ist überhaupt das Schreckliche an der Sünde, daß „Sünde" in sich begreift den ewigen Zorn Gottes — und ferner das ganze Reich des Satans.*)

Zu diesem Werke Christi gehört seine ganze fortwährende Arbeit an unsern Seelen durch seinen Geist. Hier indessen haben wir bestimmter zu thun mit demjenigen Werk, welches er ein für allemal vollbracht hat in seinem Lauf als Menschgewordener von der Geburt bis zur Himmelfahrt, sonderlich in seinem Leiden, Sterben, Aufer-

*) E. A. 25, 115. 21, 13. 99. 41, 214. 49, 140. 10, 24. 18, 177. 179. 9, 380. Comm. ad Gal. 1, 54.

stehen. Die fortwährende Thätigkeit des Heilandes, welche hierauf ruht, fällt in unsere nachfolgenden Abschnitte.

Sehr reich und lebendig nun hat Luther von unserem Gegenstande gezeugt. Was dort der Gott und Mensch geleistet, erlitten, erkämpft hat, will er so eindringlich als möglich nach allen Seiten hin uns vergegenwärtigen; und in möglichst anschaulichen, plastischen Zügen will er es uns vor Augen stellen. Doch, wie es besondere Veranlassungen, namentlich auch die zu erörternden Schriftzeugnisse mit sich bringen, tritt hiebei bald diese, bald jene Seite voran: die Beziehung auf den Sündenstand im Allgemeinen, auf den das Gewissen beängstigenden Zorn, auf den Teufel, auf das Gesetz, und zwar aufs Gesetz, sofern dessen Fluch uns trifft, oder auch sofern es in Folge der Sünde überhaupt als Zwingherr und Treiber uns gegenübersteht, — ebenso in dem Werke Christi nach diesen verschiedenen Beziehungen hin bald mehr sein aktives Verhalten, bald mehr sein Leiden, bald mehr sein Tod, bald mehr sein Sieg in der Auferstehung u. s. w. Nirgends hat Luther alle Momente gleichmäßig zusammengefaßt, ausgeführt, unter einander vermittelt. Hiezu trug vornehmlich bei, daß er im Streit mit seinen Gegnern nicht Christi Werk an sich, sondern nur die Geltung, welche ihm allein im Gegensatz zu allem eigenen Wirken der Menschen zukommt, zu behaupten und näher zu bestimmen hatte, so eigenthümlich auch im Unterschied von der herkömmlichen Theologie zugleich seine Auffassung des Werkes an sich ist. Er selbst erinnert uns ferner daran, daß nicht allen Lesern starke Speise, Vielen nur Milch gereicht werden könne, und zwar so gerade in Betreff des geheimnißvollen Höhepunktes im Leiden des Erlösers:*) wo er auf diesen weniger als anderwärts eingeht, dürfen wir also keineswegs schließen, daß er demselben jetzt weniger Bedeutung beigelegt oder ihn anders aufgefaßt habe. In jenen plastischen Darstellungen wird sich endlich fragen, wie weit er sie eigentlich oder bildlich wolle verstanden haben. Und hiefür haben wir im voraus zu merken, was er zunächst in Betreff der Höllenfahrt Christi, zugleich aber mit allgemeinerer Beziehung ausspricht: „müssen wir doch alle Dinge, die wir nicht kennen und wissen, durch Bilder fassen, ob sie gleich nicht ebenso zutreffen, wie es die Bilder malen; — ich will bei den Bildern bleiben, denn mit den hohen Gedanken und scharfen Fragen wollte mich der Teufel gern aus der Bahn bringen; — das Bild hilft wohl, den rechten, reinen Verstand zu erhalten.“ **)

*) Op. ex. 16, 242. 248 f. **) E. A. 3, 286.

Unsere Aufgabe wird sein, die Bedeutung der einzelnen Momente in ihrem Verhältnisse zu einander nach Luthers Sinn so weit als möglich ins Licht zu stellen, zugleich anerkennend, wo Luthers eigene Aussagen weitere Vermittlungen und Bestimmungen eben nicht an die Hand geben. *)

Grundvoraussetzung für die ganze Heilswirksamkeit Christi, für das einmal vollbrachte Werk und für die fortwährende Zutheilung des Heiles an die Menschen ist für Luther immer jene Person des Erlösers mit seiner göttlichen und menschlichen Natur. Schon vermöge seiner Natur kommt ihm auch der Charakter der Heiligkeit zu: rein ist er schon in seiner Zeugung und Geburt. Und wie seine Reinheit und Heiligkeit überhaupt uns zu gute kommen soll, damit wir im Glauben an ihn und durch die Einigung mit ihm (vgl. den folgenden Abschnitt und oben B. 1, 366 B. 2, 382 f.) auch vor Gott heilig oder gerecht werden, so auch schon diese Reinigkeit seiner Geburt.**) Aber damit wirklich Heil von ihm auf uns ausgehen könne, hat er, der an sich heilige Gottessohn, nun auch für uns als Mensch durch sein ganzes irdisches Leben seine eigene Heiligkeit in aktivem sittlichem Verhalten bewährt und das, was auf uns als Sündern lastete, leidend auf sich genommen, bestanden und überwunden. Wir haben, wie schon oben B. 1, 141, auf diese beiden Seiten zugleich den Blick zu richten.

Erlösung bringt Christus, weil er, wie er schon von Geburt heilig war, so niemals gesündigt, vielmehr in reinem Gehorsam des Vaters Willen vollbracht hat. Um dieses seines Gehorsams, seiner Frömmigkeit, seiner Heiligkeit willen dürfen wir gewiß sein, daß seinetwegen Gott uns gnädig sein wolle. Er hat darin das Gesetz erfüllt, — den „Willen Gottes" Psalm 40, 8. 9; durch sein Gernethun dieses Willens sind wir geheiligt Hebr. 10, 10, durch seinen Gehorsam gerecht Röm. 5, 19; er hat dem Gesetz genuggethan, so daß wir jetzt nicht mehr durch dieses, dessen Forderungen wir zu genügen unfähig waren, verdammt werden. Und zwar hat er das Gesetz ganz und gar erfüllt, indem all sein Thun in der Liebe zu Gott und den Nächsten, worin das ganze Gesetz steht, daher ging. Eben dahin gehört insbesondere auch sein Leiden und Sterben,

*) In großer Fülle und Lebendigkeit hat Held, de opere J. Christi salutari 1860 die Lehre dargestellt, doch ohne die dogmatischen Fragen, welche auch schon im historischen Interesse dabei erhoben werden müssen, scharf genug ins Auge zu fassen. **) E. A. 20, 160 ff.

sein Tragen unserer Sünde: denn es geschah aus Liebe und Gehorsam gegen den Vater und aus Liebe zum Nächsten; erfüllt ist darin auch Matth. 7, 12: denn Jeglicher möchte ja wohl, daß ein Anderer Solches ihm thun sollte. So ganz hat er das Gesetz erfüllt, das wir zu erfüllen schuldig waren; werden wir nun vor Gott gefragt, ob wir auch Gott geliebt und das Gesetz ganz erfüllt haben, so tritt er herzu und spricht: ach, Vater, ich habs doch gethan, das laß ihnen zu gute kommen, weil sie an mich glauben.*) — Wir haben hier eine Lehre von Christi thätigem Gehorsam an unserer statt, in welche auch schon sein Dulden für uns als sittliche That eingeschlossen ist; was er in eben diesem Dulden auf sich nahm und warum er es auf sich nehmen mußte, darauf werden wir unten weiter geführt werden.

Betrachten wir aber näher das Wesen des von Christus erfüllten Gesetzes, so kommen wir bei Luther schon hiemit vom Thun Christi zugleich auf ein Tragen Christi, — vom Thun dessen, was wir hätten thun sollen und wegen der uns innewohnenden Sünde doch nicht konnten, auf ein Tragen von dem, was uns eben als Sündern aufgelegt war. Und zugleich öffnet sich uns erst von da aus das rechte Verständniß für den oftmals von Luther ausgesprochenen Satz, daß Christus mit seiner Person und seinem Willen (E. A. 7, 270 f.) nicht unter dem Gesetz, sondern frei von demselben und Herr desselben gewesen sei. — Was ist es für ein Gesetz, unter welches Christus sich gestellt hat? Es gehören dazu die mosaischen Satzungen: namentlich darunter hat er sich begeben. Es gehören weiter dazu auch Gebote wie die, den Eltern unterthan zu sein, — überhaupt alle Gebote, nicht bloß die zeremonialen, — das ganze Gesetz, auch wie es in aller Menschen Herzen ist. Wir haben ja schon gesehen, daß überhaupt der Wille des Vaters mit dem Gesetz eins ist.**) — Wenn nun aber von Christus gesagt wird, daß er vom Gesetze frei gewesen sei, dürfen wir diß nicht etwa auf die i. J. 1525 von Luther ausgesprochenen Sätze zurückbeziehen, wornach man Gott als solchem kein Maaß stellen darf u. s. w. (oben S. 48. 53). Sondern es ist bei Luther eine Freiheit gemeint, welche vom Gottessohn auch auf uns Menschen übergehen

*) E. A. 27, 183 (oben B. 1, 366). 3, 311. 313 f. Jen. 1, 542 b. Br. 5, 525. E. A. 46, 67. 15, 57. 2, 261. 10, 25. 14, 10. 16. 154.

**) E. A. 7, 270. 1, 307 f. 309. 15, 261. Op. ex. 16, 244. E. A. 14, 10.

kann und soll. Und demgemäß ist auch das hier gemeinte Wesen des Gesetzes doch noch näher zu bestimmen. Auch die erlösten Christen nämlich sind, während sie unter dem Gesetze leben, diesem doch nicht unterworfen: eben indem Christus sich unters Gesetz gab, hat er sie davon frei gemacht. Und das heißt nicht etwa bloß: sie sind frei vom Fluch des Gesetzes, es kann sie nicht mehr verklagen und verdammen; sondern sie haben das Gesetz, soweit sie erlöst sind, auch nicht mehr zum Treiber mit seinen Drohungen und seinem Lohn; sie haben jetzt selber einen freien fröhlichen Willen, thun Alles aus natürlicher Art wie Adam und Eva vor dem Fall, das Gesetz hat daher Nichts mehr von ihnen zu fordern; haben sie daneben noch böse Lust, so kann doch das Gesetz sie nicht mehr bedrohen, sofern sie gläubig auf Christus blicken und seine Gesetzeserfüllung die ihrige ist; ebenso wenig brauchen sie erst Etwas durch Gesetzeswerke sich zu verdienen, da sie in Christo schon alle Seligkeit gewiß haben. Und eben dieser Freiheit vollendetes Urbild und Urquell sehen wir nun bei Luther in Christo. Er hat kein Gesetz und ist über alles Gesetz, weil er von sich aus so viel, als das ganze Gesetz haben will, gethan hat, so daß es ihm Nichts gebieten, noch verbieten kann, ja weil er alles Guten so voll ist, daß er Nichts Anderes denn Gutes wollen noch thun kann. Er hat an seiner Person mehr Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Lust und Liebe, denn das Gesetz immer erfordern mag: darum hat dieses kein Recht zu ihm; das Gesetz kann nicht zu ihm sprechen „das thue, das laß;" er sollte vielmehr wohl zum Gesetz sprechen: „ich thue und habs gethan, was zu thun ist, ich darf deines Forderns gar nicht dazu;" so geht er hoch her über das Gesetz, ist ein Herr des Gesetzes. Er hat auch durch sein Thun an uns, seinen Gehorsam gegen den Vater, sich nicht erst Etwas zu verdienen gehabt; denn er hätte wohl können im Himmel bleiben und Gott gleich sein, und Alles gehörte ihm schon vom Moment seiner Empfängniß an; sondern er that es in freier Liebe und Gehorsam uns zu Dienste.*) Gemäß diesen Aussprüchen meint Luther, wenn er von Christi Unterordnung unter das Gesetz, von dem er frei gewesen, redet, doch nicht einfach den Willen Gottes, sondern er meint dann den göttlichen Willen, sofern derselbe in äußeren Geboten und Verboten mit Drohungen und Anbietungen des Lohnes sich darstellt. Daneben redet er von einem Thun des

*) E. A. 15, 294. 7, 266 ff. 296. 51, 288. 297. 14, 155. 15, 259 ff. Jen. 1, 237 (Löscher 2, 886). E. A. 14, 10.

göttlichen Liebeswillens, sofern ihn Jesus frei in seinem eigenen Innern hegte, — dann aber ohne zu sagen, daß Jesus Freiheit und Herrschaft auch über diesen gehabt habe. Er meint dort das Gesetz, wie es uns gegenübersteht nachdem wir Sünder geworden sind, — wie es dann speziell ausgeprägt worden ist im mosaischen Gesetze: „das Gesetz hat allein mit den Sündern zu schaffen; Christus aber ist kein Sünder; er ist je des Gesetzes Herr, darum daß er ohne alle Sünde ist." *) Seine Freiheit aber hat Christus nun auch unter dem Gesetze behalten; den äußeren Werken nach war er zwar allen Andern gleich, welche sie unwillig thun, gefangen in den zwei Ketten des Gesetzes Kerkers, nämlich in der Furcht oder dem Drohen des Gesetzes und in dem Lohn oder der Hoffnung des Lohnes; aber mit dem Willen war er frei, er hat sie williglich gethan, Nichts für sich selbst darin fürchtend oder suchend; und eben zu solcher Freiheit will er jetzt uns aus dem Kerker des Gesetzes herausführen, in welchen er zu uns gekommen ist. **) — Haben wir recht gesehen, so ist hiernach bei Luther in jenem aktiven Verhalten Christi, von dem wir bisher geredet haben, ein Doppeltes zu unterscheiden, was freilich Luther selbst nicht klar auseinander hält und was im wirklichen Thun Jesu zusammenfiel: nämlich die Heiligkeit des ganzen Charakters und Thuns Jesu, und die Unterwerfung unter dieses Gesetzeswesen, in welcher eben dieser heilige Gehorsam gegen den Vater sich vollzog. Bei diesem Zweiten aber handelt es sich nun schon um Etwas, was als peinliche Folge der Sünde auf uns lag und jetzt vom Erlöser übernommen wurde. Der thätige Gehorsam verwirklicht sich so hier schon in einem Tragen, einem Leiden. Und so pflegt denn Luther mit dieser Unterwerfung Christi unter das Gesetz auch weiter schon unmittelbar zusammenzufassen seine Unterwerfung unter den Fluch desselben oder unter die Strafe, welche es denen droht, die es nicht halten. Beides hat Christus für uns auf sich genommen: er hat die Werke des Gesetzes gethan, die er nicht schuldig war zu thun, und hat williglich die Strafe und Pein des Gesetzes erlitten. ***) Ebenso pflegt er in unserem Erlöstwerden Beides zusammenzufassen: die Erlösung vom Gesetz als drohendem Treiber und von seinem bereits auf uns lastenden Fluche. Als Herr des Gesetzes steht hier Christus

---

*) E. A. 1, 308. **) E. A. 7, 270.
***) ebendas. 271.

da mit Bezug darauf, daß, während er selbst ein Fluch für uns werden will, das Gesetz ihn zu verdammen kein Recht hat. *)

Doch wir sind hiemit zu einer Gedankenreihe übergegangen, welche in umfassenderem Zusammenhange will betrachtet sein.

Erlösend ist überhaupt nicht Jesu aktives Verhalten für sich, sondern das, daß er in seinem Gehorsam dasjenige auf sich nahm, was wir als Sünder zu tragen hatten. Speziell diß meint Luther, wenn er von Christus sagt, daß er das Unsrige angenommen habe (assumsit). Und er hebt im Werke Christi diese Seite ganz ebenso hervor, wie er in der durch jenes Werk hergestellten Erlösung vornehmlich hervorhebt unsere Befreiung eben von dem, was wir selbst als Sünder zu tragen hatten.

Christus, sagt Luther, hat das Unsrige, unsere Sünde, auf sich genommen, um es von uns hinwegzuthun und seine eigene Heiligkeit und Gerechtigkeit uns zu schenken. Ja auf sich genommen hat er so, um Aller Heiland zu werden, die Sünden Aller, — meine und deine und aller Welt Sünde. Nicht stark genug kann diß ausgesprochen werden: der größte Sünder, Mörder, Gotteslästerer u. s. w. sollte Christus sein; ja er soll emphatisch heißen „Sünde" selber 2 Kor. 6, 21 (vgl. oben S. 370). Er hat Sünde, ist Sünder, ist zur Sünde für uns gemacht, — nimmermehr in dem Sinn, als ob er selbst Sünde begangen hätte, wohl aber sofern er alle Sünden auf sich hat, trägt, Opfer für sie ist, im Tragen für sie genug thut. **) — Was Luther meint, pflegen wir meist so auszudrücken: Christus habe die Schuld unserer Sünden getragen. Luther ist überhaupt kein Freund des nicht biblischen Wortes „reatus" (vgl. Jen. 2, 427). Wohl aber pflegt er mit der Sünde sogleich zu nennen das, was sie als Verschuldung gegen Gott über uns bringt, nämlich den Zorn Gottes (Comm. ad Gal. 3, 54): den habe Christus in der Sünde auf sich genommen. Doch gebraucht er an einzelnen Stellen sogar geradezu auch den Ausdruck: Christus sei reus factus omnium peccatorum; auf ihn, den Unschuldigen, sei „die Schuld oder Strafe gefallen" (Comm. ad Gal. 2, 17. 19. 32. E. A. 12, 426).

Vollendet ist diß in Christi Opfertod. Aber es stellt sich dar schon von seiner Menschwerdung an. Darum hat er sein Fleisch aus jenem

*) E. A. 15, 264. 6, 155 f.

**) E. A. 18, 177 f. Comm. ad Gal. 2, 14. 19 ff. 31.

befleckten Fleische (oben S. 386) angenommen: „er muß in seinem Fleisch Sünder werden, so schändlich als er immer werden kann" (Op. ex. 9, 173 ff). Er hat wohl auch immer schon von Jugend auf, besonders bei Nacht, viel Anfechtung vom Teufel erlitten, — — Schrecken bis zum Verzagen, so daß sein Leben nahe bei der Hölle war, nach Psalm 88, 16. 4 (E. A. 2, 48 f.): was dann in Gethsemane und am Kreuz seinen Höhepunkt erreichte. Weiter erscheint er namentlich in seiner Taufe als der größte Sünder der ganzen Welt: für der Welt Sünden, die er trägt, will er Vergebung holen (E. A. 16, 113 f. 19, 65).

Ganz hat er endlich nach Luther in seinem letzten Leiden und Sterben erfahren, was uns Sündern widerfahren sollte. Luther schildert eindringlich die äußeren Leiden, welche ihm die Menschen zufügten, indem sie ihn als ärgsten Sünder behandelten: aber nicht das leibliche Leiden, noch das Gefühl des Verstoßenseins von allen Menschen ist nach ihm das Hauptleiden, sondern diß besteht ihm im Gefühle Desjenigen, was die Sünder selbst unter ihrer Schuld fühlen müssen und Gott selbst ihnen zu fühlen gibt; schon von Anbeginn ist diß ja seine Auffassung gewesen (oben B. 1, 79 f. 141 f). — So liegen hier die Sünden auf Christus nach Jes. 53; seine Person spricht in den Klageworten Psalm 40, 13. 41, 5. 69, 6. 88, 8. 17 (Comm. ad Gal. 2, 16. 35. E. A. 19, 66).

Ueber den Sünder kommt das Gesetz mit seinem Verdammungsurtheil und Fluch: Christus tritt unter dieses Urtheil, leidet die Vermaledeiung und Verdammniß, gerade als hätte er selbst das Gesetz verbrochen; er ist für uns gar zum Fluch geworden nach Gal. 3, 10. 5 Mos. 21, 23. (E. A. 7, 271 f. 3, 136 ff. Comm. ad Gal. 2, 12 ff.); dem Zorn des Gesetzes hat er sich entgegengestellt (Comm. ad Gal. 2, 86). — Man könnte an mehreren Stellen bei Luther noch fragen, ob er Christum nicht etwa bloß insofern unter den Fluch des Gesetzes gestellt sein lasse, als derselbe von den Juden und den jüdischen Obrigkeiten, den Repräsentanten des Gesetzes, wie ein Verdammungswürdiger behandelt und wie ein Verfluchter (5 Mos. 21) sei aufgehenkt worden. Wirklich redet Luther auch z. B. bei dem „Gerichte" Jesai. 53, 8 von dem Urtheil, welches kraft des Gesetzes und göttlicher Autorität über Jesum, weil er sich zu Gottes Sohn gemacht, von den Juden sei gefällt worden (Op. ex. 23, 298 f). Und das, daß das Gesetz Jesum verdammt und als Verfluchten ausgerufen habe, stellt er (E. A. 4, 10) damit

zusammen, daß die Juden geschrieen haben, Jesus müsse nach dem Gesetze sterben. Luther bemerkt ferner einmal gelegenheitlich, zu Joh. 2, 17: wie die Jünger den Spruch Psalm 69, 10, während sie ihn insgemein von allen guten Lehrern verstanden, doch speziell auf Christus bezogen haben, so ziehe auch Paulus Gal. 3 den Spruch 5 Mos. 21 allein auf Christum, wiewohl derselbe nicht von Christus geredet sei, der nicht gestorben sei wie ein Schalk und Verfluchter; er fügt bei: auch sonst habe es vorkommen können, daß man Fromme mit Schuldigen aufgehängt habe, und Jene seien deswegen doch nicht verflucht gewesen (E. A. 46, 190 f). Allein es wäre sehr verkehrt, wenn wir demnach die Bedeutung des Fluches, zu welchem Christus nach Luther geworden ist, auf jene äußere Stellung, in welche ihn die Juden brachten, beschränken wollten. Gerade auch die Aussagen E. A. 46 führen wieder weiter; denn auch dort heißt es dann doch ausdrücklich: vor Gott sei Christus zum Fluch geworden, — er habe, ohne als Schalk zu sterben, doch den Fluch tragen wollen um unser willen, und deswegen habe Paulus doch recht geredet, obgleich das mosaische Wort in seiner ursprünglichen, generellen Bedeutung nicht auf Christum gegangen sei; nur das will Luther dort aussprechen, daß „die Personen ungleich waren," nämlich Christus seinem persönlichen Charakter nach ohne Schalkheit und Unwürdigkeit; vgl. Comm. ad Gal. 2, 32: Christus innocens est in hac generali lege pro sua persona, — reus est in hac generali lege, cum maledictum pro nobis factus est. Ja sofern Christus „an unsere Statt getreten ist und für uns hat bezahlen wollen," sagt Luther sogar: es geschehe ihm recht an diesem Stücke, daß er, weil er sich zu Gottes Sohn gemacht, des Todes sterben müsse; denn wir Menschen alle wollen eben zu Gottes Söhnen uns machen und Gott sein, wie schon Adam; Christus, an unserer Statt stehend, habe auch der Strafe hiefür gewarten müssen (E. A. 50, 362 ff); während also die Juden mit Unrecht ihn wegen Gotteslästerung, die er persönlich begangen habe, straften und verfluchten, ist er als Träger unserer Sünde nach dem göttlichen Recht selbst gestraft und zum Fluch gemacht worden. Und sehen wir doch, um vollends die Bedeutung hievon zu verstehen, noch näher zu, was eben durchs Gesetz und seinen Fluch über Jesum gekommen ist. Gekommen sind gerade auch über sein eigenes Inneres die Schrecken des verfluchenden Gesetzes: er ist durchs Gesetz furchtbar erschreckt worden und hat so große Angst darunter gefühlt wie nie ein Mensch auf Erden, — bis zu dem Ruf:

„mein Gott, warum hast du mich verlassen" Matth. 27, 46; es waren diejenigen Schrecken, unter welche wir als Sünder gebannt sind (Comm. ad Gal. 2, 155. 153). In Gal. 3, 13 liegt, daß ihn die rechte Hölle und Zorn Gottes getroffen habe (E. A. 18, 4).

Der Zorn Gottes selbst also ist es, was Christus getragen hat, tragend den Fluch des Gesetzes über unsere auf ihm lastenden Sünden; es ist der ewige Zorn Gottes, mit unseren Sünden verdient; ja erst hier sehe ich recht, als in der That, denjenigen Zorn Gottes, den mir sonst das Gesetz mit Worten und geringeren Werken zeigt (E. A. 12, 422. 32, 8. 3, 137. 11, 29. 12, 172. Comm. ad Gal. 1, 54. 2, 21. 35). Strafe ist es, die Gott hier über ihn kommen ließ; denn Gott hat auf ihn geworfen alle unsere Sünde Jesai 53, 6; „wir dürfen diese Worte nicht abschwächen, Gott scherzt nicht in den Worten des Propheten;" das Lamm Gottes trägt unsere Sünden, und mit Recht sagt man, tragen sei gestraft werden; er wird gestraft, weil er eben unsere Sünden hat und trägt (Comm. ad Gal. 2, 16; E. A. 3, 270. 12, 426). — Sünde und Zorn Gottes — das war die Ursache seines Todes, sowie ursprünglich der Tod durch die Sünde gekommen war (vgl. oben S. 375); sein Tod war „ein Sündentod und ein Tod des Zornes Gottes" (E. A. 14, 119. 3, 22 f). — So ist denn namentlich jenes innere Leiden, jene Angst Jesu, gegen welche aller andern Menschen Angst und Furcht etwas Geringes ist, eben ein Fühlen dieses Zornes; daher kommt sein Schrecken vor dem Tode (E. A. 3, 23. 25. 202). — Den Zustand, in welchen dort Jesus versetzt war, bezeichnet Luther besonders gerne als Verlassensein von Gott nach Matth. 27, 46. Psalm 22, 2. Und Hauptsache ist ihm auch hier wieder der Vorgang in Jesu Innerem. Er schildert diesen ganz besonders in den Operat. in psalmos, zu Psalm 22, i. J. 1521 (Op. ex. 16) und in völligem Einklang hiemit stehen seine späteren Aussagen; er selbst bezieht sich darauf zurück in seiner Psalmenerklärung v. J. 1530, — mit dem Bekenntniß, daß freilich kein Menschenherz solches Verlassensein ganz zu umfassen und zu verstehen fähig sei (Op. ex. 17, 182. E. A. 38, 217). Gott, sagt er (Op. ex. 16, 244 ff. vgl. 17, 182), ist Leben, Licht, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Macht, Friede, Seligkeit und alles Gute; Verlassensein von Gott ist Sein im Tod, in Finsterniß, in Thorheit, Sünde, Schwäche, Angst, Verzweiflung, Verdammniß; das ist die summa passio Christi; Gott — „läßt Christum stecken in reatu, peccato, stultitia etc., ut sit

relictus in manu diaboli“ In seinem Herzen, in seinem Gewissen hat Christus da gelitten wie wir Sünder: wie Gott die Sünder nicht bloß mit dem Tode straft, sondern mit Angst des erschreckten Gewissens, welches den ewigen Zorn fühlt und welchem ist, als sei es auf ewig von Gottes Angesicht verworfen, so litt Christus die Angst des erschreckten, den ewigen Zorn schmeckenden Gewissens; in seinem unschuldigen, zarten Herzen mußte er für uns den ewigen Tod und Verdammniß schmecken und kurzum Alles leiden, was ein verdammter Sünder verdient hat und leiden muß ewiglich (Op. ex. 16 a. a. O. 3, 283. 17, 76. 23, 488. E. A. 39, 47 f). Das ist Wahrheit; man darf es nicht abschwächen und entleeren mit menschlicher Leichtfertigkeit (Op ex. 16, 248). Als Feind, mit dem er ringen müsse, hat sich Gott wider ihn gesetzt, nicht nach seiner Haut greifend, sondern hineingreifend, daß das Mark verschmachtete; wo Gott so mit dem Menschen ficht, ist eitel Unfrieden und der Hölle Angst da. (E. A. 34, 206). Jenes Leiden beweist klar, daß er in Gottes Hasse sei (Op. ex. 23, 489). Auch hiezu, zu dieser innern Angst, haben die menschlichen Widersacher Jesu beigetragen durch ihre Lästerrufe Matth. 27, 42 f., besonders durch das Wort: „hat er Lust zu ihm“ (Ps. 22, 9); nämlich eben seine Angst und Anfechtung vor dem ihn verlassenden, ja hassenden Gotte steigerten sie dadurch; es waren feurige Pfeile des Bösewichtes Ephes. 6, 16, die ihn ins Herz trafen (Op. ex. 16, 270 f.) — Nach all dem versteht sich von selbst, daß diese klaren, fortlaufenden Erklärungen Luthers über Jesu Seelenleiden nicht etwa deswegen umgedeutet werden dürfen, weil Luther früher einmal (Comm ad Gal, 3, 313 i. J. 1519) bemerkt, Jesus sei nicht wie wir nach Körper und Geist, sondern nur nach dem Körper verflucht und Sünde gewesen.*) — Leicht verständlich ist auch, wie er das einemal, weil Jesus schon im Garten Gethsemane jene Seelenpein durchgemacht, das dortige Leiden als das höchste bezeichnen konnte, das anderemal, weil dort Jesu doch noch Tröstung durch den Engel geworden, das Leiden am Kreuz: beidemal ist das höchste Leiden das der Seele im Gefühle des Verlassenseins von Gott (Op. ex. 10, 218 f. E. A. 17, 76. 18, 11).

Im Verlassensein von Gott ist endlich Jesus, wie wir schon bemerkten, relictus in manu diaboli. Der Teufel hat ihm nicht

*) Der ältere Commentar zum Galaterbrief entwickelt überhaupt noch nicht so, wie der spätere, die Idee des auf Christus liegenden Fluches.

bloß Marter durch die Menschen bereitet und ihn ans Kreuz gebracht (E. A. 3, 100), sondern namentlich eben in jenem Leiden der Seele dringt er auf ihn ein. Indem Jesu nicht mehr wie zuvor der Trost von Gott zufließt, erhält der Teufel Raum ihn härter anzugreifen denn je zuvor (E. A. 3, 197); er drückt ihm ins Herz die feurigen Pfeile, daß er in Gottes Ungnade sei (E. A. 3, 201); er beißt seine Zähne über dem unschuldigen Lämmlein zusammen und will es verschlingen, also daß der unschuldige Mensch zittern und zagen muß als ein verdammter Sünder (E. A. 39, 48).

Die Hölle selbst hat Christus so empfunden; es war in ihm sensus praesentissimi inferni, Gefühl des höllischen Feuers; er ist eine Zeit lang, von Gott verlassen, in der Hölle gewesen (Op. ex. 16, 244 f. 259. E. A. 39, 48. 18, 7 vgl. schon oben B. 1, 79 f.). Und „Hölle" heißt hier nicht etwa der Ort der Gestorbenen überhaupt, wie denn Jesus diß auch nicht an einem Orte der Todten, sondern im Fleische erlitten hat; erlitten hat er vielmehr hier im Fleische die Strafe der Gehenna, d. h. des höllischen Feuers für die Gottlosen; sensit poenam infernalem (Op. ex. 10, 219. 23, 488).

Was das Verhältniß dieses Zustandes Jesu zu seiner Natur betrifft, so haben wir zu erinnern an Luthers Lehre von Christi Person, wornach doch ein Sicheinziehen der Gottheit in ihm möglich gewesen sei. Weiter beruft sich Luther einestheils auf die menschliche Natur, die Jesus als eine sterbliche und dem Zorne unterworfene angenommen habe, und auf die Schwäche seines eigenen Fleisches, das er, obgleich ohne Sünde, mit uns gemein hatte, dessen natürliche Affekte lieber Lust denn Leiden hätten haben mögen, ja das auch in ihm mit dem willigen Geiste gestritten habe, anderntheils auf die Reinheit, Gesundheit, Zartheit seiner unschuldigen Menschheit, welche das ihr von Natur Widerstrebende nur um so tiefer habe empfinden müssen (E. A. 46, 14. Op. ex. 3, 238. 15, 370. 17, 122. E. A. 3, 199. Op. ex. 16, 245 f. 23, 488).

Immer aber müssen wir nun mit Luther auch wiederholen, daß doch Schuld und Fluch bei Christus nicht statt hatte im eigentlichen Sinne des Wortes; und er ist auch nicht wirklich verworfen oder verlassen von Gott, wie ein um der eigenen Schuld willen Verworfener und Verfluchter. Ja in Betreff des Fluches kann so Luther sogar sagen: nach dem äußerlichen Ansehen habe es geschienen, als sei Christus verflucht (E. A. 3, 270 vgl. oben die Stelle E. A. 46, 190 f.). Doch nie bricht er darum dem Etwas ab, was er

über das wirkliche Tragen des Fluches an unserer Statt gesagt; so fährt er auch an der eben genannten Stelle fort: nach dem Geist aber (im Gegensatz zum „äußerlichen Ansehen“) trage Christus unser aller Schmerzen — werde für uns gestraft. Insbesondere ist ferner jenes „Verlassensein“ bei Luther nicht so zu verstehen, als ob Gott wirklich ferne oder dem Leidenden entfremdet wäre, — auch der „Zorn“ nicht so, als ob Gott wirklich persönlich Christo zürnte. Sondern den Zustand des Verlassensseins haben wir aufzufassen analog denjenigen Zuständen, in welche Gott auch sonst gerade die Frommen kommen läßt; eben die Zusammenstellung Jesu mit andern angefochtenen Frommen ist für Luthers Anschauung jenes Zustands charakteristisch: das Gefühl des Leidens ist ihm beidemale dem Wesen nach dasselbe, so sehr es dem Grade nach und ohnediß hinsichtlich des Grundes, weshalb es über die Leidenden kommt, sich dort und hier unterscheidet. So bezeichnet er die Leiden der Anfechtung, welche gerade die schon erlösten Christen noch durchmachen müssen, als Nachfolge eben jenes Leidens Jesu in seinem Verlassensein von Gott: nur klein sind sie freilich im Vergleich mit jenem, und um jenes willen, in welchem Christus überwunden hat, können sie den Christen nicht schaden; im Alten Testament ist für Luther das Hauptbeispiel eines solchen Zustandes das Leiden Hiobs, ferner Jakobs Ringen mit Gott.*) Da ist denn nun überall der „Verlassene“ ferne vom Heil und dem Gotte des Heils, sofern er Nichts mehr von Gottes Gnade und Kraft, vielmehr in seinem Gewissen göttlichen Zorn verspürt; und zugleich ist ihm an sich das Heil in Gott und die Hilfe Gottes ganz nahe, ja der Gott, welcher als feind und zornig verspürt wird, ist und bleibt eitel Güte (Op. ex. 16, 250 f. E. A. 34, 207). Jenes gibt bei Christus sich kund in dem Rufe „du hast mich verlassen,“ dieses in der damit verbundenen Anrufung „mein Gott;“ „mein Gott“ könnte er nicht sagen, wenn er ganz und gar verlassen wäre; er bekennt sich darin zugleich als nicht verlassen. So war auch in Christus selbst, während er als natürlicher Mensch zagte, seine göttliche Kraft verblieben, vermöge deren er in Gottes Willen sich ergab und in solcher Noth siegte, während jede Kreatur schon unter der Last einer einzigen Sünde hätte zu Boden gehen müssen. Ja an sich ist nach Luther Christus, wie er zugleich aufs höchste gerecht und

*) Vgl. zu diesen Zusammenstellungen Op. ex. 16, 243. 250 f. 271. 253. 3, 283. 23, 489. E. A. 39, 45 ff. 34, 206 f. 9, 91. oben S. 265.

aufs höchste Sünder war, so auch zugleich mit der höchsten Verzweiflung schon höchst triumphirend, zugleich mit der höchsten Verdammtheit schon höchst selig gewesen. Aber immer läßt doch Luther hiebei fürs Gefühl Jesu jene ganze Pein bestehen: nicht ein Gefühl der Seligkeit will er ihm nach dem ganzen Zusammenhang beilegen; auch jenes Bekenntniß, daß er doch nicht verlassen sei, müssen wir uns denken als sich emporringend aus einem Herzen, das doch in seinem Gefühl Nichts als Nacht und Zorn verspürte.*) Dem Gefühl der „höllischen" Pein soll ferner dadurch, daß es auch andern angefochtenen Frommen beigelegt wird, Nichts abgebrochen werden: im Gegentheil wird auch ihr Leiden erst dann recht begriffen, wenn man weiß, daß sie darin die Hölle verschmecken, in der Hölle sind.**) Von den Verdammten, deren Pein Christus verschmeckt, bleibt er so doch immer wesentlich verschieden durch das Verhältniß, in welchem Gott zu ihm und auch er an sich, abgesehen von seinem Fühlen, zu Gott verbleibt; und zu dem ist ja nun dieses Fühlen selbst nur ein vorübergehendes; aber seinem intensiven Gehalte nach ist es dennoch, wie wir gehört haben, Gefühl „ewigen" Zornes: ja gefühlt wird da „der nie enden sollende Zorn des ewigen Gottes" und „die ewige und unablösbare Strafe." ***)

Gottes Zorn, des Teufels Anläufe, des Gesetzes Fluch, die Last der Sünde und Sündenstrafe hatte also Christus in seinem Leiden und Sterben zu tragen. Näher indessen haben wir noch das Verhältniß dieser Momente zu einander oder das Verhältniß der übrigen zu Gott zu erörtern. Es handelt sich hiebei insbesondere noch darum, daß Luther, während er das ganze Leiden Christi als etwas von Gott Verordnetes darstellt, doch zugleich das, was jene andern Mächte an Christus gethan, als Unrecht zu schildern pflegt; ja eben aus ihrem Unrecht, das sie an Christus begangen, leitet er dann ab, daß sie verurtheilt, abgethan, auch uns gegenüber ihres Rechtes verlustig erklärt worden sind. — Nicht schwer ist das Verständniß der Stellung, welche der Teufel hiebei erhält. Er muß ja, wie wir wissen, auch sonst mit dem Bösen, das er gemäß seinem eigenen Willen und Charakter thut, den Zwecken und Wegen Gottes dienen (vgl. oben S. 312 ff. 355). Recht hat er nun von Gott selbst über die Sünder, daß er hier Henker sei; daß er aber auch Christum erwürgt, thut er,

*) Op. ex. 16, 242 f 250. E. A. 3, 24. 29. **) Op. ex. 17, 52. 57 vgl. die infernales poenas oben B. 1, 34. ***) Op. ex. 14, 319. 16, 59.

soviel an ihm ist, wider das Recht: denn er thut es aus Muthwillen, als ob Christus selbst Sünde gethan hätte (E. A. 18, 90). Und dennoch kann Luther das, daß Christus gelitten habe und gestorben sei, und hiemit das, was eben auch durch den Teufel über ihn kam, zugleich als Etwas bezeichnen, was nach göttlichem Recht an ihm sich vollzogen habe (E. A. 50, 362 oben S. 410; vgl. unten Weiteres über die Genugthuung an Gottes Gerechtigkeit): denn Gott handelt hier nicht muthwillig am Unschuldigen, sondern handelt allein mit Bezug darauf, daß Christus das Unsrige auf sich genommen hatte. Insofern ist es sicher nach Luthers Sinn, wenn wir sagen, daß der Teufel, auch indem er, so viel an ihm sei, Christum zu verderben suche, zugleich Gott und dem göttlichen Rechte diene. — Schwieriger erscheint das Verhältniß beim Gesetze. Was soll es heißen, daß das Gesetz Unrecht gethan und gefrevelt habe mit der Ausübung seines nur bei Sündern gültigen Rechtes an ihm, seinem Herrn, — daß es mit dem Tod zum Teufel hinwegfliehe u. s. w. (E. A. 15, 261 ff. 1, 310. 4, 10. 10, 310 f. 51, 271 ff. Comm. ad Gal. 2, 151 ff.)? Ist nicht das Gesetz nach Luther schlechthin von Gott? und ist nicht einfach Gott hier der Handelnde? hat nicht er Christum unter das Gesetz treten lassen? läßt nicht er, in der Entziehung seiner Gnade, Christum den Fluch des Gesetzes schmecken? ist es nicht sein Recht, daß „weil Christus um unser willen hat wollen und sollen ein Fluch werden, ihm kein anderer Tod gebühret, denn dieser Tod am Holz, davon Gottes Wort prediget, es sei ein verfluchter Tod" (E. A. 3, 139)? Wir können die Schwierigkeit nicht dadurch lösen, daß Luther hier statt des Gesetzes selbst vielmehr die Juden meine, welche Moses Gesetz freventlich gehandhabt haben; denn obgleich die Vorstellung vom Frevel des Gesetzes und vom Frevel derer, die es handhabten, bei Luther hin und wieder in einander fließt, redet er doch gemeiniglich geradezu von einem Thun des Gesetzes selbst, und nur so kann er dann die Verurtheilung des Gesetzes selbst daraus ableiten. Wir müssen vielmehr sagen: in seiner möglichst plastischen Darstellung faßt er hier das Gesetz und die tödtende, verfluchende Macht desselben als etwas für sich Seiendes und Waltendes auf, abgesehen vom Zusammenhang desselben mit dem eigenen Willen Gottes, und macht es geradezu zur Person. Und er konnte um so leichter hiezu fortschreiten, da für ihn ja überhaupt das Tödten und Verdammen nur opus alienum Gottes ist. So betrachtet hat nun das Gesetz wie der Teufel nach dem Unschuldigen gegriffen, ohne seiner

Unschuld zu achten, und um ihn ganz wie einen Sünder zu verderben, — während Gott selbst, der es so zugreifen läßt, vielmehr nur in der vorhin bezeichneten Weise und Absicht darin handelt. Ganz ähnlich redet dann Luther auch vom Eindringen des Gesetzes und Todes auf die Christen: sie dringen, ohne mehr ein Recht zu haben, aufs Gewissen des Erlösten ein, müssen aber, wenn dieser ihnen ihr an Christo begangenes Unrecht entgegenhält, vor ihm sich schämen und erschrecken (E. A. 10, 311); so redet Luther, während er doch zugleich die Anfechtungen der Christen durchs Gesetz als göttliche Schickung erkennen lehrt. Es versteht sich, daß er so bei den Christen und auch bei Christus eben nur in uneigentlichen Worten vom Gesetz redet und reden will, so gewiß er doch das, was er daneben gleichlautend vom Teufel sagt, eigentlich verstanden hat: dieser ist ihm eben eigentlich Person, das Gesetz natürlich nicht. — Desgleichen ist uneigentliche Personifikation, was er sagt vom Unrecht des Todes, der Jesum getödtet, vom Unrecht der Sünde, die ihn verdammt habe (E. A. 10, 310. 12, 426. 15, 332).

Im Bisherigen haben wir das heilige, gehorsame Verhalten Christi, welches uns zu gut kommen soll, und unser Leiden, welches Christus auf sich genommen hat, seinem allgemeinen Inhalte nach dargestellt.

Noch bestimmter aber fragt sich jetzt: wiefern ist eben hiedurch Erlösung für uns ausgewirkt? Die Erlösung ist, wie bemerkt, vor Allem Erlösung von Schuld, Strafe, Zorn: wiefern können wir eben hievon auf Grund jenes Werkes Christi frei werden? — Luther redet da häufig von einer Bezahlung, welche Christus dadurch für unsere Sünde geleistet habe; und bestimmter stellt er diß dar als eine Bezahlung, welche erfolgt sei gemäß göttlichem Rechte, oder als eine Genugthuung an die göttliche Gerechtigkeit (vgl. schon oben S. 306 f.). Es liegt, — so führt er aus, — die Sündenvergebung nicht etwa ganz und gar in der göttlichen Imputation, d. h. in einfachem Nichtzurechnen der Sünde, als ob Christi Leiden für die Sünder unnöthige Arbeit gewesen wäre und Gott darin bloße Spiegelfechterei getrieben, nämlich auch ohne dieses die Sünden hätte vergeben können. Sondern Gott hat das Nichtzurechnen nicht thun wollen, „es geschehe denn seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit zuvor allerdinge und überflüssig genug". Geschehen ist diß, weil es uns unmöglich war, durch den an unsere Statt verordneten Christus; und zwar ist es nach Luther

geschehen durch das Doppelte: daß Christus alle unsere Strafen leidend auf sich nahm und daß er für uns das Gesetz erfüllte; ersteres pflegt indessen Luther, wo er von der Genugthuung redet, überwiegend zu betonen; dieses Gewicht hat ihm endlich die Leistung Christi vermöge des Wesens und der Person selbst, welche sie darbringt: „es muß so große Bezahlung der Sünde hier sein, als Gott selbst ist, der durch die Sünde beleidigt ist." Auch Gottes „Ehre" nennt Luther zugleich mit Gottes Recht: „seine Ehre und Recht wollte Gott bezahlt haben", indem er für die Sünde genug gethan haben wollte. So hat Christus den Zorn Gottes, der als die ewige Gerechtigkeit und Klarheit die Sünde haßt, auf sich genommen und hat hiedurch Gott — den göttlichen Zorn versöhnet, — hat uns versöhnet Gotte.*) Luther möchte freilich das Wort „Genugthuung" wegen des Gebrauchs, welchen man davon in der Lehre von den eigenen menschlichen Satisfaktionen machte, lieber ganz für die Kirche und Theologie abthun. Dennoch behält er es bei für das Werk Christi, welches er eben jenen Satisfaktionen entgegenstellt. Nur ist ihm damit noch viel zu wenig von der Gnade Christi gesagt und das Leiden Christi nicht genug geehrt, da Christus nicht allein für die Sünde genug gethan, sondern uns auch von des Todes, Teufels und der Hölle Gewalt erlöst und ein ewig Reich der Gnaden und täglicher, fortwährender Vergebung aufgerichtet habe: der Ausdruck umfaßt ihm weit noch nicht Alles was von Christi Heilswerk zu sagen ist.**) Im Gegensatz ferner zu der Meinung, die Genugthuung durch Christi Leiden reiche nicht hin, sondern der Mensch müsse noch Eigenes hinzuthun, erklärt Luther: schon ein Tröpflein von Christi unschuldigem Blut wäre übrig genug gewesen für aller Welt Sünde; der Vater habe aber seine Gnade so reichlich über uns ausschütten wollen, daß er den Sohn sein Blut alles vergießen lassen und diesen Schatz ganz uns geschenkt habe.***) — Das Hauptgewicht bei diesem Genugthun fällt also, wie gesagt, erst auf Christi Leiden und Sterben, worin er unsere Strafe trägt. Allein wir müssen nun beisetzen: eben auch bei diesem Leiden bezieht sich Luther fortwährend auf den sittlichen Charakter und das thätige sittliche Verhalten Jesu

*) E. A. 7, 298 ff. 175 f. 178. 195. 15, 385. 10, 172. 11, 290. 10, 172; zur „Bezahlung" und „Versöhnung des Zornes Gottes" vgl. ferner z. B. 3, 137 f. 46, 315 f. 50, 179. **) E. A. 11, 280. Op. ex. 10, 125. 134. E. A. 11, 296 f. ***) E. A. 51, 366. Comm. ad Gal. 1, 195.

in der Uebernahme und im Bestehen des Leidens; hierin erst hat wiederum eben dieses Leiden seinen vor Gott gültigen Charakter und Werth. Das Blut Christi ist unschuldig; die Heiligkeit und Unbeflecktheit des Opfers ists, worauf es ankommt; durch das Leiden eines reinen, unschuldigen Todes hat Christus für uns bezahlt.*) Wir kommen so zurück darauf, daß Luther, wie wir oben sahen, die Geltung und Wirkung des Leidens auch ganz mit der seines thätigen Gehorsames überhaupt in Eins zusammengefaßt hat: sein Gehorsam ists, durch den wir geheiligt und gerecht werden; daß er aus Liebe sein Leben für uns gelassen, das gefällt dem Vater wohl; wegen der Tadellosigkeit seiner Liebe und seines Gehorsames werden dann auch seine Gläubigen dem Vater wohlgefällig.**) Und unter den Gesichtspunkt sittlicher Bewährung fällt nun bei Luther auch gerade der höchste Leidensstand selbst, nämlich das Stehen Jesu in jener Seelenpein. Es liegt diß schon in jener Zusammenstellung seines Leidens mit den Anfechtungen der anderen Frommen, bei welchen es eben um ein sittliches Bestehen darunter sich handelt; nur soll damit bei Jesus keineswegs die Bedeutung des „Strafleidens" in dem bisher ausgeführten Sinn aufgelöst werden: sondern auf ihn sind eben jene Schrecken, unter welchen er jetzt bestehen muß, dadurch gekommen, daß er unsere Sünde und ihren Fluch auf sich nahm. So wird uns dann Jesus in seinem höchsten Zagen, sofern er dennoch das Vertrauen zu Gott nicht verlor, als Vorbild vorgestellt. Die Anläufe des Teufels am Kreuz werden auf Eine Linie gestellt mit den satanischen Anfechtungen Jesu in der Wüste nach der Taufe: es sind wesentlich Versuchungen, daß er aus der Gemeinschaft mit Gott falle. Auch die Gedanken von Hebr. 5, 8. 2, 18 zieht Luther bei.***) Allerdings aber pflegt er auf dieses bestimmte Moment, daß Christus so sittlich bewährt war (tentatione probatus Op. ex. 16, 249), da, wo er die Gewissen wider Zorn und Hölle aufrichten will, nicht weiter einzugehen, sondern Alles zusammenzufassen in dem Gedanken: Christus hat, was uns schreckt, getragen und — überwunden (vgl. Weiteres nachher). — Endlich erinnern wir mit Bezug auf Gott, dessen Rechte genug geschieht und welcher versöhnt

*) E. A. 12, 422. 4, 302. 20, 160—164. **) Oben S. 404 f. E. A. 46, 27. ***) Vgl. die oben angeführten Stellen über das Verlassensein und Ringen mit Gott; E. A. 4, 31. 2, 134. 136. Op. ex. 16, 249. 254. 17, 122.

wird, nochmals daran, daß doch er selbst die Versöhnung stiftet, indem er den Sohn, der genug thun soll, aus eigener grundloser Barmherzigkeit hiezu sendet, damit so der Barmherzigkeit Raum werde, über uns und in uns zu wirken und uns zu helfen in ewigen Gütern und Seligkeit.*)

An diese Aussagen über die Genugthuung, welche der göttlichen Gerechtigkeit geschehen ist, können wir dann auch jene Sätze über die Aburtheilung des Teufels, Gesetzes u. s. w. anreihen, sofern es beidemale um eine Vollziehung von Recht sich handelt. Daß Christus vermöge seines persönlichen Charakters nach dem Rechte frei war vom Gesetz und Gesetzesfluch, den er über sich ergehen ließ, wird uns in der Weise ausgemalt, daß das Gesetz selbst in seinem Verfahren gegen ihn Unrecht gethan habe; das Recht, das die Gläubigen vermöge ihrer Gemeinschaft mit ihm jetzt auch dem Gesetz gegenüber haben, wird daher geleitet, daß die Verurtheilung des Gesetzes wegen jenes Unrechts an ihm auch ihnen zu gute komme. Wir würden übrigens gerade die Eigenthümlichkeit der lutherischen Lehrweise abstreifen, wenn wir, was bildliche Formen bei ihm trägt, Alles auf seine unbildlichen dogmatischen Aussagen zurückführen wollten: er gebraucht solche Formen offenbar in dem Gefühl, daß in ihnen noch mehr angedeutet sei, als wozu die eigentlichen Worte und scharfen Begriffe ausreichen.

Allein wir stehen nun mit dem Gehorsam und dem Leiden Jesu, so weit wir es bisher betrachtet und namentlich zum göttlichen Recht in Beziehung gesetzt haben, überhaupt noch nicht am Ziele der Anschauung und Lehre Luthers von dem Ein Mal vollbrachten Werke des Heilandes. Auch hat ja Luthern selbst der Begriff der „Genugthuung“ noch nicht genügt.

Noch weiter muß uns führen, was er sagt vom „Ueberwinden“ Christi. Ueberwunden hat Christus alle die Lasten und Mächte, durch die er litt und unter denen er zagte, — Sünde, Gesetz, Teufel, Tod, Hölle. Auch wenn Luther von ihrem Unrecht und ihrer Verurtheilung redet, sagt er wieder allgemein: Christus sei ihrer mächtig geworden, habe sie überwunden. Und zwar hat Christus sie überwunden schon in Gethsemane und am Kreuze: aushaltend in der Anfechtung, siegend in der allen Kreaturen unerträglichen Noth mit seiner göttlichen Kraft (E. A. 3, 24), fühlend und

*) Oben S. 307. E. A. 15, 385. 7, 175.

besiegend die Schrecken des Gesetzes (Comm. ad Gal. 2, 155), löschend die feurigen Pfeile Satans in seinem unschuldigen Herzen (E. A. 3, 201). Ganz besonders aber zieht nun Luther hier vollends bei die Auferstehung Christi: nachdem Christus jene Mächte am Kreuz auf sich liegen hatte und drüber gestorben war, läßt er jetzt sich sehen als Herr über sie alle; sie haben ihre Macht an ihm versucht, aber Nichts ausgerichtet; er macht sich in aller Macht aus dem Tod wieder hervor und nimmt, wie der Psalm sagt, das Gefängniß gefangen, d. h. er bricht jenen ihre Macht und nimmt ihnen das Regiment.*) Entgegen stellt da Luther dem Tode speziell das Christo inwohnende ewige göttliche Leben — in dem „wunderlichen Krieg, da Tod und Leben rungen" und das Leben den Sieg behielt; der an Christus anlaufenden Sünde seine unüberwindliche Heiligkeit oder auch die in ihm seiende, all unsere Sünde verschlingende „Gerechtigkeit des Vaters" (zu Joh. 16, 8 ff.); dem Gesetz seine Unverklagbarkeit und Hoheit über dasselbe; dem Teufel seine höhere Gewalt, und ihn selbst als Gott; allen und jedem unter ihnen überhaupt sein göttliches Wesen, seine Gerechtigkeit, seine Kraft, sein Leben, die göttliche Gnade in ihm: so auch z. B. den Sünden seine Gewalt, vermöge deren sie ausgelöscht seien und ihn nicht behalten können, er vielmehr in der Auferstehung hervorbreche.**) Zu Jesu Kampf und Sieg wider diese Mächte gehört dann, wie wir unten näher sehen werden, mit der dem Tod folgenden Auferstehung auch die dazwischen liegende Höllenfahrt. — Indem diese Ueberwindung in der Weise erfolgt, daß der Teufel Jesum, welcher ihm vermöge seiner schwachen Menschheit ein leichter Bissen scheint, im Tode verschlingt, Jesus aber eben als der Gestorbene dem Reich des Teufels ein Ende macht, stellt Luther den Vorgang nach Gregor dem Großen unter dem Bilde des Leviathan oder des großen Wallfisches dar, welcher mit dem Regenwürmlein, nämlich der Menschheit Christi, die scharfe Angel, nämlich die Gottheit, verschlucke, — auch unter dem Bilde des „Wallfisches", welchen das Thierlein Ichneumon mit sich spielen und sich in den Rachen nehmen lasse, um ihm dann den Bauch zu zerreißen. Wie vorhin als der wegen seines Unrechts

*) E. A. 3, 29. 4, 7; speziell vom Gesetz z. B. Comm. ad Gal. 2, 156: am Kreuz besiegt, wird es gar verdammt und aufgehoben durch ihn, den Auferstehenden. **) E. A. 3, 302 ff. 56, 321. Comm. ad Gal. 2, 21. E. A. 12, 97. 17, 117. 15, 58. Comm. ad Gal. 2, 157. E. A. 18, 150. 3, 342. Comm. ad Gal. 2, 20 ff. E. A. 17, 117. 11, 196.

verurtheilte, so erscheint der Teufel hier als der durch göttliche List getäuschte. Aehnlich redet Luther beim Gesetz, wie von einem Unrecht, so zugleich auch von einem Getäuschtwerden desselben: Christus sei heimlich unter es gekrochen und da habe es gemeint, einen schlechten Menschen in ihm zu haben. Mit dem Teufel wechselt auch der personifizirte Tod selber in Luthers Reden.*)

Was ist nun für Luther gesetzt in dieser Ueberwindung? wir müssen antworten: überhaupt das ganze Abthun jener Mächte dem Prinzip nach, so daß damit gesetzt ist die reale, ewige, unerschöpfliche Macht und Quelle unserer Erlösung von allem Bösen und des neuen Lebens im umfassendsten Sinne des Wortes. Auf Seiten Christi aber haben wir mit jenem seinem Sieg in der Auferstehung auch schon zusammenzunehmen den ganzen Stand und die ganze Thätigkeit, darein er seinerseits eben auch schon durch die Auferstehung gesetzt wird: nachdem er nämlich durch seine Auferstehung Sünde, Tod und Hölle überwunden, sitzt er selbst in ewigem Leben zur Rechten Gottes, regiert über Alles, sammelt seine Christenheit durch die Predigt des Evangeliums, vertritt die Gläubigen mit seiner Fürbitte, gibt ihnen seines heiligen Geistes Kraft, Sünde, Teufel und Tod zu überwinden (E. A. 12, 118. 51, 137). Da, in seiner Auffahrt aus dem Tod in die Höhe, hat er das Gefängniß der Sünde gefangen geführt also, daß sie uns nicht mehr anklagen und verdammen könne, und in Einem hiemit auch also, daß die Gewalt ihrer Reize und Lockungen über uns aus sei. Da herrscht Christus in einem neuen Leben; der Tod hat alle Macht verloren; und so sind auch wir mit Christo lebendig gemacht. Da wird, wie der Fluch des Gesetzes überwunden ist, so auch das ganze Treiberamt des Gesetzes für uns abgethan: solche Freiheit wird uns zu Theil im Glauben durch jenen Geist, welchen der aufgefahrene Christus uns gibt.**) Luther führt diese allumfassende Ueberwindung und Tilgung der Sünde u. s. w. sammt der Versöhnung auch schon auf das Leiden und den Tod Christi zurück (z. B. E. A. 49, 191). Aber ganz vollzogen sieht er sie eben erst in der Auferstehung. Und selbst auch das Moment, daß wir versöhnt werden und Vergebung haben, gründet er, während er es meist eigens ans Leiden knüpft, doch auch wieder erst

---

*) E. A. 18, 91. 7. 45, 318. 33, 107. 15, 261. 18, 176. Dazu, daß dem Teufel und Tod der Bauch zerrissen wurde, vgl. auch oben S. 163, und besonders schon B. 1, 142. **) E. A. 4, 29. 31. 3, 303. 7, 265. 14, 155.

vollends auf die Auferstehung; er spricht aus, daß Christus „für uns leidet, auferstehet, und also uns dem Vater versöhnet, daß wir um seinetwillen Vergebung der Sünden haben;" „wir müssen glauben die Frucht der Auferstehung, was wir dadurch empfangen haben, nämlich Vergebung und Erlösung aller Sünden, daß Christus durch den Tod gegangen ist (d. h. offenbar: leidend — und siegreich hindurchgegangen) und dadurch die Sünde und Tod, ja Alles, was uns schaden kann, überwunden hat u. s. w." *) So ist die Auferstehung Hauptartikel des Glaubens. Sie und die Himmelfahrt ist unser Trost, Leben, Seligkeit, Gerechtigkeit und Alles mit einander. Christus resuscitatus est justitia et victoria nostra. **)

Wie aber verhält sich demnach bei Luther dieses ganze Ueberwinden zu jener Genugthuung durch Christi Gehorsam und Leiden? Man könnte fragen, ob nicht mit letzterer doch eigentlich das Heilswerk, so weit es ein für allemal objektiv zu vollbringen war, schon als abgemacht angesehen werden müsse. Man könnte etwa geneigt sein, die Bedeutung der nachfolgenden Momente nur darauf zurückzuführen, daß die Auferstehung einestheils eine thatsächliche Erklärung (vgl. E. A. 17, 117) und Bestätigung für die Gottessohnschaft und Unschuld des gestorbenen Heilandes und für die Annahme seiner Genugthuung durch Gott sei, anderntheils ihn selbst zu denjenigen Thätigkeiten hinüberführe, die er erst nachher durch seinen Geist an uns übe, um auch den Genuß dessen, was an sich schon ganz durch die Genugthuung erworben sei, den einzelnen Subjekten zuzuwenden. Allein gerade den eigenthümlichen Charakter von Luthers Anschauung und Lehrweise würden wir wieder zerstören, wenn wir in sie diese Unterscheidung der Momente einzuführen versuchten. Er selbst denkt sich offenbar die eigenen Thätigkeiten, Arbeiten und Machtwirkungen des Gottessohnes gegenüber von den feindlichen Mächten als fortgehend bis zur Auferstehung, worauf dann aus dem hier vollends errungenen Siege jenes weitere Thun des Erhöhten an unsere eigenen Seelen fließt; wir dürfen auch nicht um des bildlichen Gewandes willen, das seine Reden tragen, diesen Gedanken in einen andern umsetzen, sondern müssen wiederholen, was schon oben über seine Bilder bemerkt worden ist und was wir ihn auch selber über die Bilder haben sagen hören.

*) 12, 118. 174. **) 12, 174. 51, 137 f. 3, 306. 12, 88 f. Comm. ad Gal. 1, 37. 3, 150.

Das Ergebniß seines sieghaften Kampfes ist dann sein eigenes völliges Durchbrechen durch seinen Tod zum himmlischen Leben und zugleich das Gebrochensein jener Mächte überhaupt — auch schon für die Menschheit: gerade daran, dieses Beides unmittelbar in Eines zusammenzuschauen und zusammenzufassen, ist ihm gelegen. Und nicht minder müssen wir dabei bleiben, daß er dasjenige, was Christus für uns mit jenem gesammten Prozeß ausgewirkt hat, in unmittelbarer Einheit gedacht und dargestellt haben will: zunächst ist ihm allerdings vornehmlich zu thun um die Tilgung der Schuld, die „Versöhnung Gottes", und jene „Genugthuung" als Grund hiefür; aber derselbe in sich untrennbare Prozeß soll unmittelbar auch in sich schließen, daß jetzt für die Menschheit gesetzt ist die reale Macht zur subjektiven Entladung der Gewissen von der Schuld, zur Aneignung des vollen Heiles durch die Menschen, zur fortwährenden Ueberwindung von Sünde und Satan auch durch Christi Angehörige; und nur vermöge des Zusammenhanges hiemit sehen wir auch dasjenige Moment, welchem zunächst die Genugthuung dient, wahrhaft verwirklicht, nämlich die Versöhnung: auch auf sie bezieht Luther die Auferstehung. Fordert man weiteres Auseinanderhalten, Abgränzen, Hintereinandersetzen der einzelnen Momente, so will man, was eben Luther nicht gibt und nicht geben wollte. — Sollen wir überhaupt Luthers Eigenthümlichkeit in seiner Lehre von Christi Heilswerk bezeichnen, so ist es einerseits die Tiefe, in der er die einzelnen Momente und ganz besonders das Leiden Jesu erfaßt, und die Allseitigkeit, mit welcher er das gesammte Thun und Leiden, Verhalten und Wesen Jesu beizieht: wie sich denn diß auch leicht nachweisen läßt in einer Vergleichung seiner Theorie mit der seiner scholastischen Vorgänger.*) Aber es ist nicht minder andererseits jenes Erfassen und Zusammenfassen der Momente in ihrer unmittelbarsten Einheit mit einander, unter mystischer und symbolischer Anschauungs- und Darstellungsweise. Und wir bemerken, daß Luther selbst keineswegs etwa im weiteren Verlauf mehr und mehr über diese hinausstrebt zu weiterer Sonderung der Momente und schärferer begrifflicher Bestimmung namentlich in Betreff der Ueberwindung und ihres Verhältnisses zur Genugthuung. Im Gegentheil: er hat schon in dem 1521 erschienenen Stück der Kirchenpostille (E. A. 7) die Lehre von der Genugthuung mit aller der Bestimmtheit vorgetragen, mit

*) Vgl. hiezu Thomasius, Christi Person und Werk B. 3, Abth. 1.

welcher er es je später thut; und noch in die Kirchenpostille fallen dann überhaupt alle seine bestimmteren Ausführungen über sie; dagegen redet er in den späteren Schriften zwar auch von „Genugthuung“ und besonders von „Bezahlung“ neben dem umfassenden Begriff der „Ueberwindung“, aber ohne jene für sich eingehender zu erörtern; und in den großen Schilderungen des Heilswerkes im Commentar zum Galaterbrief kommt gerade nicht jene besonders in Betracht (vergessen ist sie übrigens keineswegs, vgl. 1, 195), sondern den Mittelpunkt nimmt hier ein das große Bild des Kampfes Jesu wider alle heilsfeindlichen Mächte, die vermöge ihres Unrechts gegen ihn und kraft seiner Heiligkeit, Macht, Gottheit überwältigt und abgethan sind.

Für die gesammte, Ein Mal vollbrachte Leistung gebraucht Luther den hergebrachten Ausdruck „verdienen“: besonders im Gegensatze zu den angeblichen eigenen Verdiensten der Menschen; wir sollen, sagt er, glauben: Christum opera et merita congrui et condigni fecisse superabundanter. Auch das „Verdienen“ fällt, wie das „Bezahlen“ und „Genugthun“ unter den Gesichtspunkt des Rechtes und geschieht zunächst eben durch die im Leiden und Gehorsam sich vollziehende Genugthuung; die Vergebung wird da Gotte „abverdient“. Aber namentlich auch das „Verdienst“ wird weiter bezogen auf jenen Prozeß mit Inbegriff der Auferstehung; „Christus (Lukas 24, 46) mußte leiden und am dritten Tag auferstehen: da stehet sein Verdienst“ (worauf in der evangelischen Predigt seines Verdienstes Austheilung folgt). Für „verdienen“ steht als gleichbedeutend auch der allgemeinere Ausdruck „erwerben“ oder „erlangen“. Und wie Luther sagt, die Gnade oder das Geschenk Röm. 5, 15 sei uns durch Christum verdient, so hat er mit meritum auch geradezu das Gut selbst bezeichnet, das für uns durch Christum geworden ist und in ihm ruht, und zwar nicht bloß die Gnade der Vergebung, sondern zugleich auch schon die Gnade als innerlich heiligende: merita Christi sunt spiritus et vita, sunt gratia et veritas, — quae faciunt meliorem in spiritu et sanctiorem eum qui consequitur (im Gegensatze zu den Ablässen).*)

---

*) Comm. ad Gal. 1, 195. 135. Oben B. 1, 143. E. A. 15, 385. 11, 290. 30, 184. Jen. 2, 426. 3, 233 b. 1, 308 b (Löscher 3, 775 f.) oben B. 1, 230.

Diß die Hauptpunkte des Erlösungswerkes Christi bei Luther.

Zu Einzelnem von dem, was hier im Zusammenhang dargelegt worden ist, haben wir indessen noch weitere Bemerkungen beizufügen.

Beim Eintreten Christi mit seiner Leistung an unsere Statt könnte sich noch fragen: wie nach Luther überhaupt ein solches Eintreten für Andere möglich sei. Luther gibt hierüber keine eingehenden Erklärungen; er stellt es einfach mit Berufung auf die Schrift und auf die göttliche Ordnung als Thatsache hin; weiter werden wir dafür im Allgemeinen nur auf die Gemeinschaft Christi mit uns vermöge seiner menschlichen Natur und seines leidensfähigen Fleisches (vgl. oben) verwiesen. — Nicht übersehen dürfen wir jedoch bei dieser Frage, wie Luther zu dem, was Christus für uns gethan hat und thut, in Parallele stellt, was seine Erlösten auch Andern thun und auch von einander in ihrer Gemeinschaft der Heiligen genießen sollen. Anfänglich hat er sogar auch den Ausdruck „Verdienste“ dafür noch zugelassen. Dann gebrauchte er den Ausdruck daß auch die Christen „ihre Gerechtigkeit für den Nächsten vor Gott setzen“ sollen. Auch später dringt er darauf, daß der Christ sich des Nächsten annehmen solle, wie Christus seiner sich angenommen, — die Fülle seiner von Christo empfangenen Gütern für den Nächsten darsetzen und sich mit ihnen über ihn ausschütten, — ihm mit seiner Frömmigkeit dienen und seine Sünden und Gebrechen tragen, so wie er selbst der Gerechtigkeit Christi genieße, — desgleichen selber der Gemeinschaft des Leidens und der Güter mit allen andern Heiligen sich getrösten.*) Wir müssen freilich sogleich auf den wesentlichen Unterschied aufmerksam machen (vgl. schon oben B. 1, 369 f.): von Verdienst ist auch schon dort nicht in dem Sinn, wie bei Christus, überhaupt nicht im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede; später ist vollends klar, daß mit dem Eintreten der Einzelnen für einander nur ein solches gemeint ist, welches statthat in Fürbitte und durch Arbeiten der Einen an der Seele der Andern; ohnediß soll nicht etwa das Tragen an sich als stellvertretendes die Schuld wegnehmen. Aber bedeutsam bleibt auch so die Idee der Gemeinschaft und „Annahme“ in jener Parallele. — Beachtung fordert ferner, was Luther zu Jesaia 53, 4, verglichen mit Matth. 8, 17, über Christi Mitleiden ausführt (Op. ex. 23, 482 ff.). Matthäus, sagt er,

*) Oben B. 1, 231 f. 299 f. 369 f. E. A. 7, 227. 10, 19. 11, 167. 190. 50, 224 ff. 250.

beziehe die Worte nicht aufs eigentliche Leiden Christi oder sein Leiden am Kreuz, sondern auf sein durchs ganze Leben fortwährendes Mitleiden mit unserer Schwäche; aber — „quamquam illa sit compassio, non vera passio, tamen sine dubio illa compassio fuit magna, si non tota pars passionis Christi.“ Er fährt fort: so sage Christus in Psalm 88, 16 „pauper sum et in laboribus a juventute mea“ (derselbe Spruch, den er sonst — oben S. 409 — aufs Leiden Christi überhaupt bezieht); unsere vom Teufel kommenden Schmerzen haben ihm allezeit, bei Tag und Nacht, Kreuz gemacht (vgl. die Anfechtungen oben S. 409); Beispiel sei sein Mitleiden mit dem Leidenden Mark. 7, 34, der übermäßige Affekt seines Erbarmens Mark. 3, 21, sein Mitleiden über Judas beim letzten Mahl; er erbarme sich über uns, weil er uns vom Teufel schrecklich gedrückt sehe; diese Schmerzen habe er getragen bis ans Kreuz, wie Hebr. 5, 7 rede von seinem mit Thränen geopferten Flehen, da er nämlich gesagt habe: „Vater, vergib ihnen u. s. w.;“ da sei es gewesen das größte Seufzen, bei welchem Himmel und Erde gebebt haben. Sei doch der Affekt des Erbarmens auch schon bei Heiden heftig: so habe vollends im heiligen Gottessohne ein solcher Affekt, nämlich das heftigste Erbarmen, stattgehabt. Bis in den Höhepunkt des Leidens Christi setzt hier also Luther als wesentliches Moment, ja als Hauptmoment ein Mitgefühl, das unserem menschlichen Mitfühlen analog ist. Allein wir müssen uns begnügen, hier kurz auf diesen Gedanken aufmerksam gemacht zu haben. In den oben beigezogenen Hauptstellen können wir ihn neben der allgemeinen Idee, daß Christus unsere Schmerzen erlitten, nicht weiter verfolgen. —

Mit Christi Werk für uns haben wir das ganze Leben des Gottmenschen von seiner Geburt bis zu seiner Himmelfahrt durchschritten. — Näher zu beleuchten ist aber noch die Bedeutung von Christi Höllenfahrt. Die Grundstelle der Schrift ist und bleibt Luthern hiefür Psalm 16, 10 zusammen mit Ap.-Gesch. 2, 24. 27. In seiner Auffassung findet sich aber ein Schwanken. Es fragte sich für ihn: sollte Christus dazu hinabfahren, um, nachdem er schon am Kreuz Höllennoth erlitten hatte, ja wie in der Hölle gewesen war, so nun auch bei lokalem Aufenthalt in der Hölle diese Schmerzen noch weiter zu bestehen? oder steigt er dort nur hinab, um den Sieg, den er schon am Kreuz erkämpft, noch weiter zu verfolgen bis zum herrlichen Ende, d. h. seiner Auferstehung? Die letztere Auffassung hat statt schon in seiner ersten Psalmenauslegung, wenn dort die Bemerkungen zu Psalm

56 (57), 5 schon von seinen ursprünglichen Aufzeichnungen herstammen: „Jesu Seele ist nach dem Tod unter den Teufeln gewesen, — und hat ihnen die Zerstörung ihres Reiches angekündigt" (Walch 9, 1878). Sie waltet entschieden vor, wiewohl neben ihr die andere noch zuläßig ist, in der kurzen Form der zehn Gebote u. s. w. 1520 E. A. 22, 18: „Christus ist niedergestiegen, den Teufel und alle seine Gewalt — gefangen zu nehmen, — und (hat) mich von der Hölle Pein erlöset." Nicht entscheidend ist der Ausdruck in De libert. Christ. Jen. 1, 466 (vgl. oben B. 1, 366), daß Christus gestorben und in die Hölle hinabgestiegen sei, um Alles zu überwinden. Die Worte in dem Sermon E. A. 21, 262 v. J. 1519, daß Christus in die Hölle gefahren und von Gott verlassen gewesen sei nach Matth. 27, 46, gehören wohl nicht hieher, sofern sie nur von Jesu innerem Leiden am Kreuz (vgl. Op. ex. 16, 245) reden, nicht von der nachfolgenden Höllenfahrt. Dagegen erklärt sich Luther für die andere, erste Auffassung in der 1521 erschienenen Auslegung von Psalm 16 (Op. ex. 15, 378 f): Christi Seele sei wirklich nach dem Tod hinabgestiegen ad inferos; wie es näher sich damit verhalten, sei wohl noch nicht genugsam aufgehellt; doch scheine aus der „Lösung der Schmerzen" Ap.-Gesch. 2, 24 zu folgen, daß Christus, wie er im höchsten Schmerz gestorben, so auch dort noch Schmerzen ausgestanden habe, um Alles zu überwinden. Allein im Commentar zu Jonas 1526 (E. A. 41, 378 f) versteht Luther unter den „Schmerzen" Ap.-Gesch. 2 diejenigen, welche Jesus bei seinem Tod selbst empfunden habe, — indem er die Hölle vor dem jüngsten Tag gar nicht als einen besonderen Ort auffaßt, vielmehr in „Scheol" überhaupt nur die letzten Nöthe des Todes und Angst der Sterbenden angezeigt sieht. In der enarratio psalmi 16 v. J. 1530 sieht er hierin „Alles, was es ist, da wir hinfahren post vitam, sive sepulchrum, sive aliud quiddam," und begründet darauf den Artikel von Christi Höllenfahrt, indem er dabei von keinen Schmerzen, sondern nur vom Unvermögen der Hölle und des Grabes, Christum zu behalten, und von Christi Sieg über Tod und Teufel redet; dann in einer zweiten Auslegung des Psalms wiederholt er (vgl. zu Jonas), daß die rechte Hölle des Feuers noch nicht vorhanden gewesen sei, — hält dafür, daß die Hölle, dahin Christus gefahren, Nichts Anderes sei denn der Seelen Grab, während man übrigens solche Dinge mit Menschengedanken nicht begreifen könne, hat dabei doch Gefallen an den Gemälden und Gesängen von Christi Höllenfahrt und Erlösung

der Väter, da mans eben nicht anders als mit solchen Bildern fürbilden könne, — will aber Nichts wissen von Fragen de descensu secundum substantiam vel efficaciam (Op. ex. 17, 124 ff. E. A. 38, 143 ff.) So hören wir denn Nichts mehr von Leiden, welche für Christus dort sich noch fortgesetzt hätten. In einer Predigt der Hauspostille v. J. 1532 (E. A. 3, 280 ff.) und ebenso in der Torgauer Predigt v. J. 1533 (E. A. 20, 165 ff.) setzt er dann mit Anschluß an jene Gesänge und jene Gemälde, wo Christus mit einer Fahne in der Hand die Hölle aufstoße u. s. w., die Bedeutung der Höllenfahrt mit aller Bestimmtheit darein, daß über Christum und seine Angehörigen der Teufel keine Gewalt habe, Christus vielmehr die Hölle zerbrochen, den Teufel überwunden, die Gefangenen des Teufels erlöst habe; er wiederholt: ohne Bilder, mit eigentlichen scharfen Worten, lasse sich von dem Artikel nicht reden; ausdrücklich erklärt er auch, Christus sei so hinuntergefahren als wahrhaftiger Gott und Mensch mit Leib und Seele ungetheilt; auch bei diesem Akte will er, wie überall, die ganze Eine Person thätig sehen; vor weiteren, vergeblichen Fragen warnt er abermals. Doch in der wohl gegen Ende d. J. 1544*) geschriebenen Auslegung von 1 Mos. 42 (Op. ex. 10, 219) scheint er wieder auch nicht einmal so viel, als er hier gethan, aussprechen zu wollen: „quid anima fecerit in inferno, — an spoliaverit inferos et liberaverit suos, — nihil attinet quaerere et rimari curiosius;" es ist ihm genug, daß sicherlich die Heiligen ewig von der Gewalt der Hölle befreit seien; ausdrücklich erklärt er ferner, die Strafe der Gehenna, welche vom Scheol zu unterscheiden sei, habe Christus noch im Fleisch erlitten (vgl. oben S. 411 f). — Während so jene Schriftstellen von Luther entschieden auf einen Vorgang nach Jesu Verscheiden bezogen werden, der aber schon der Natur der Sache nach über unser Erkennen hinausliege, ist für ihn bei 1 Petr. 3, 18 ff. 4, 6 der Sinn der Worte überhaupt dunkel. In der Auslegung des Briefes v. J. 1523 meint er diesen „wunderlichen Text und finstern Spruch" beziehen zu sollen auf die vom erhöhten Christus durch seine Boten und seinen Geist ausgehende Predigt des Gotteswortes an die auf Erden lebenden, vom Teufel gefangen gehaltenen Menschenseelen, welche den Ungläubigen der Noachischen Zeit gleich oder unter welchen Ungläubige zu Noahs Zeit gewesen seien (E. A. 51, 458 ff). In einem Schreiben ohne Datum

*) vgl. Br. 5, 714.

aber bekennt er offen sein Unvermögen, den Sinn der Stelle zu ermitteln (Lutherbr. v. Seidemann 79). Als ferner i. J. 1531 Melanchthon dem Spalatin angab, daß nach Bugenhagens Ansicht die Stelle zu deuten sei auf die Heiden, welchen nach Christi Auferstehung des Evangelium sei gepredigt worden, und daß Jener beinah auch den Luther (der ja 1523 im Ganzen dieselbe Auffassung hatte) hievon überzeugt habe, setzte Luther selber auf den Rand von Melanchthons Schreiben ein kurzes „Non est verum“ bei (Br. 6, 130). Auf einer ganz andern Bahn der Erklärung finden wir ihn dann im Commentar zu 1 Mos. 7 (Op. ex. 2, 221 ff. geschrieben wohl i. J. 1537, veröffentlicht i. J. 1544): einer ungläubigen Welt, die vom Gericht der Sündfluth hingerafft worden, habe gepredigt der gestorbene Christus, um aus ihr noch eine neue, gläubige zu machen, — nämlich zwar gewiß nicht den gottlosen Verächtern des Wortes und den Tyrannen, wohl aber Kindern und Anderen, welche in ihrer Einfalt an das Hereinbrechen des schrecklichen Gerichtes nicht haben glauben können, sondern noch Geduld von Gott erwartet haben.*) Petrus, meint Luther, komme zu diesen Worten, welche fast wie die eines fanaticus klingen, durch den Gedanken an die Furchtbarkeit des göttlichen Zornes, der einst unterschiedslos alle jene Personen weggerafft habe. Und er selbst ist im gleichen Gedanken geneigt, die hiernach vom Apostel gegebene Offenbarung über die Weggerafften aufzunehmen. Er bemerkt noch: man werde darauf dann nicht unpassend den Artikel des apostol. Symbols von der Höllenfahrt beziehen. Freilich wagt er, so entschieden er zu dieser Auffassung nicht bloß durch Exegese, sondern namentlich auch durch dogmatisches Interesse hingezogen wird, doch auch jetzt kein sicheres Urtheil. Allein er ist jetzt auf dieser Bahn geblieben. Ganz ebenso, aber noch entschiedener, erklärt er 1545 (zu Hosea 6, 2. Jen. 4, 638):**) Petrus clare dicit, non solum apparuisse Christum defunctis patribus, quorum sine dubio aliquos, cum resurgeret, secum ad vitam aeternam excitavit, sed etiam a l i q u i b u s, qui tem-

---

*) vgl. die Stelle 1 Petr. 3, 20 nach der Vulgata: qui increduli fuerant, quando e x p e c t a b a n t D e i p a t i e n t i a m etc.

**) Wie sehr freilich dogmatische Befangenheit Lutheranern den Blick für Luthers klare Meinung trüben konnte, zeigt die Mißdeutung derselben z. B. auch bei dem wackern Seckendorf, Hist. Luth. Lib. III. § 127. Ich unterlasse es, die Unkenntniß Neuerer von Luthers wirklicher Meinung und Lehre noch eigens aufzudecken. Das Obige genügt.

pore Noae non crediderunt ac qui expectaverunt patientiam Dei, hoc est qui speraverunt Deum non sic duriter grassaturum in universam carnem (es sind also eben solche Ungläubige gemeint wie bei 1 Mos. 7), praedicasse, ut agnoscerent sibi per Christi sacrificium peccata condonata esse. Darauf, sagt er wieder, werde der Artikel von der Höllenfahrt zu beziehen sein. — So ist denn jetzt, was Luther von Psalm 16 und Ap.-Gesch. 2, 27 aus aufgestellt hat, zu ergänzen durch das, was er später in 1 Petr. 3, 18 ff. fand. Auch läßt sich ja dieses mit der Vorstellung von der Ueberwindung des Teufels und der Befreiung seiner Gefangenen sehr leicht verbinden. Allein während jetzt, soweit Luther über die Fragen eine Erklärung gibt, seine Ansicht in der zuletzt ausgeführten Weise festgestellt erscheint, zieht er es allerdings daneben (vgl. oben zu 1 Mos. 42. Op. ex. 10, 219) doch wieder vor, sich näherer Erklärungen über Christi Hinabfahrt überhaupt zu enthalten. —

Von der Bedeutung der Auffahrt Christi in den Himmel nach seiner Auferstehung aus dem Grabe haben wir nicht eigens geredet. Sie hängt aber bei Luther unmittelbar eben mit der Bedeutung von dieser zusammen, wie schon aus dem oben Entwickelten erhellt. Was Christus als der Aufgefahrene wirklich wirkt, haben wir in der Stelle E. A. 12, 118 (oben S. 422) schon vollständig zusammengefaßt: das Regiment über Himmel und Erde, und speziell das Walten über und in der Christenheit durch Geist und Wort, — und die fortwährende fürbittende Vertretung der Gläubigen beim Vater. Letztere bezieht Luther eben als eine fortwährende, speziell auf das Fortwähren der Sünde auch noch in den Wiedergeborenen (vgl. a. a. O.), welche auch für die noch übrigen Sünden nicht etwa in eigenem Wirken Gnade zu suchen haben, — doch so, daß auch für die fortwährende Vergebung das einmalige, überreiche Verdienst Christi der ständige Grund bleibt. Die weitere Ausführung vom Walten Christi inwendig in seiner Gemeinde fällt in die Lehre von der Zutheilung des Heiles und namentlich von der Kirche.

Wir haben nach Luther ausgeführt das Werk Christi, in welchem er die Erlösung gestiftet hat, — das Werk, welches vor dem

ewigen Gotte schon von Ewigkeit her feststand und auf welchem so alle Vergebung der Sünde schon von Adam her ruhte. Und das ganze Leben und Thun Christi war zu diesem Werk in Beziehung zu setzen.

Christi Lehrthätigkeit war in so weit noch nicht in Betracht zu ziehen; oder vielmehr, auch sie kommt so weit in Betracht eben als Moment seiner Erfüllung des göttlichen Willens in Liebe zu uns.

Aber gerade bei Luther muß sie nun vermöge des weiteren Zusammenhangs seiner Theologie auch für sich ihre sehr bedeutungsvolle Stellung einnehmen. Zugetheilt wird ja jenes Heil schon von Anfang an immer durch das dem Subjekte dargebotene Wort, in welchem die göttliche Wahrheit, speziell der gnädige Wille Gottes und das Werk der Gnade dem Bewußtsein und Verständniß zum Behuf gläubiger Aneignung sich offenbart. Und eben diese Offenbarung erreicht jetzt in Gottes Sohn durch sein Wort auf immer ihre Vollendung: Alles, was er vom Vater gehört hat, hat er kund gethan, daß auch der Geist nicht Anderes oder Neues lehren kann und soll. *) Redend, was er selbst gesehen, bezeugt er, wie der Vater gesinnt sei und die Menschen durch ihn selig machen wolle; erst hier, im Sohne, hört man recht die väterliche Stimme, da eitel grundlose Liebe ist; in ihm selbst, in der ganzen Offenbarung seiner eigenen Person, wird erkannt die ganze Dreifaltigkeit: er, wie er mit seinem Wort und Werk sich selbst und den Vater darstellt, ist für uns der rechte Brief von oben, das güldene Buch. **) Er gibt dann hiebei auch Gebote und lehrt das Gesetz; doch diß ist nicht sein eigentliches Amt, sondern nur Etwas Accidentielles; wesentlich ist er Prediger des Lebens, der Gnade, der Gerechtigkeit. ***) Er predigt endlich so auch weiter als der Erhöhte durch den Geist zu den Seelen mittelst des Wortes seiner Boten: eben dadurch sammelt er die Christenheit, die seiner Erlösung genießt. †)

Hiemit haben wir alle die Thätigkeiten, welche sich zusammenfassen im Amte des Propheten, Hohepriesters und Königes.

Er ist der Eine Hohepriester, indem er mit jenem großen

*) E. A. 50, 72 vgl. oben S. 251. **) E. A 47, 350 f. 142 f. 357. 345. 18, 207 ***) Comm. ad Gal. 2, 156. E. A. 19, 223. Op. ex. 13, 243 †) E. A. 51, 459 f. 12, 118.

Werk der Erlösung für uns beim Vater eintritt, sich als Opfer darbringt, für uns bittet. Es ist nicht nöthig, aus dem reichen Schatze der Stellen, wo Luther hiefür jenen Namen gebraucht, einzelne hier noch eigens vorzuführen. Mit dieser Lehre ist er, wie wir gesehen haben, entgegengetreten dem menschlichen Priesterthum der römischen Kirche, und ist weiter übergegangen zum Priesterthum aller Christen, die eben durch Christum, den Versöhner und Mittler, nun Gott ihr Opfer des Dankes bringen.

Herr und König ist Christus, sitzend zur Rechten Gottes, über Erde und Himmel, Menschen und Engel, über Alles, was unter Gott ist; sein ist die göttliche Gewalt. Speziell aber pflegt Luther, wenn er von Christi Reich oder Königthum redet, das geistliche Reich in der Christenheit zu verstehen, welches gehe über die Herzen und Gewissen, das Reich der Gnaden, wo der König Christus selbst Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit, Geist, Leben schenke, wo das Haupt in die Gliedmaßen alles Leben, Sinn und Werk einfließen lasse, wo der Herr selbst die Herrschaft oder die Unterthanen trage; auf dieses Reich bezieht sich dann eben auch jenes Walten Christi in allgemeiner göttlicher Gewalt, sofern er vermöge ihrer in jeder Hinsicht, auch gegenüber von der äußern Welt und von allen Uebeln und Feinden, seine Gemeinde allmächtig schirmt und fördert. Es ist aber, sagt Luther, für dieses Reich, dadurch Christus im gegenwärtigen Leben regiert, uns noch eine Decke vor die Augen gezogen: wir sehen ihn nicht, sondern müssen glauben; aus diesem Reich, welches ist ein Reich des Wortes und des Glaubens wird ein ander Reich werden, da wir den Vater und Christum vor Augen sehen werden, wie jetzt schon nach Matth. 18, 10 von den Engeln gilt. Diß wird geschehen, wenn nach 1 Cor. 15, 25—28 alle Feinde unter die Füße des Gottessohnes gelegt sind und er dann das Reich dem Vater übergeben wird. So unterscheidet Luther das erstere Reich als das, in welchem der Sohn, so lang diese Welt stehe, sonderlich König sei, nämlich in welchem, ohne daß darum Vater und Geist ausgeschlossen sei, er „den Namen führe und durch sein Evangelium hinieden regiere," von dem andern Reiche, das für uns noch zukünftig sei. Beide übrigens sind, wie er beifügt, wesentlich eins; wir haben in diesem schon die wesentlichen Güter von jenem, sind schon im Himmelreich, ja im Himmel; nur jene Decke ist noch vorgezogen. *)

---

*) E. A. 40, 45—57. 14, 120. 179 f. E. A. 6, 58. 17, 224 ff.

Es erhellt von selbst, wie dieses königliche Walten durchweg mit dem priesterlichen zusammenhängt: das Reich ist ja ein Reich der Sündenvergebung. Nicht minder aber sehen wir auch schon, wie es sich vollzieht im Wirken des Wortes, d. h. durch die prophetische Thätigkeit. Eben diß ist für sein Wesen charakteristisch: Christus sollte nicht ein weltlicher König sein mit Harnisch und Schwertern, sondern sollte kommen als Prediger und Lehrer.*)

Als „Propheten" bezeichnet Luther Christum vornehmlich nach 5 Mos. 15, 15. 18. Dem Mose stellt er den andern Propheten, welchen diese angekündigt, gegenüber eben als Prediger des Lebens und der Gnade, mit dem nun auch ein neues Priesterthum, ein neues Königthum, ein neuer Gottesdienst habe kommen sollen.**)

Wir finden indessen keine Stelle, wo Luther auch systematisch diese drei Ideen des Propheten, Königes und Hohepriesters mit den ihnen speziell zugehörigen Thätigkeiten neben einander geordnet hätte.

Sechstes Hauptstück.

Die Aneignung des Heiles im Glauben und das neue Leben des gläubigen Subjektes.

Das Wesen des rechtfertigenden Glaubens; sein Verhältniß zur Buße.

„Dedisti mihi tuum": so soll nach Luther der Christ zu seinem Heiland sprechen. Die Hand aber, mit welcher wir den himmlischen Schatz hinnehmen sollen, ist der Glaube.

Das Wesen des Glaubens haben wir bei Luther zunächst darin gefunden, daß er Richtung aufs Unsichtbare sei nach Hebr. 11, 1. Damit verband sich die Idee der absoluten Resignation, der Ab-

*) E. A. 19, 97. 47, 142 f. 45, 347 f. **) Op. ex. 13, 240 ff.

kehr von allem Endlichen überhaupt. Auf seinen eigenthümlichen und bleibenden, evangelischen Standpunkt sehen wir nun den Reformator mit seiner Auffassung des Glaubens gelangt, sofern er in dem Unsichtbaren, worauf der Glaube sich richte, wesentlich die vergebende Gnade Gottes in Christo, in demjenigen, was vor Allem zu verleugnen sei, die eigene Gerechtigkeit, in dem rechten Verhalten zu jenem Gegenstande ein vertrauensvolles Ergreifen erkannt hat. Hingeführt wurden wir zu dieser Auffassung schon in den Zeugnissen vor dem Ablaßstreit. Immer entschiedener macht sie dann sich geltend gegenüber von den der vorreformatorischen Mystik eigenen Elementen: wir erinnern besonders wieder an die „Freiheit eines Christenmenschen". Daneben indessen begegnen uns, z. B. im Weihnachtssermon v. J. 1522, noch dieselben mystischen Ausdrücke, mit welchen die Schwärmer unevangelischen Mißbrauch trieben: das Herz müsse, damit das Kindlein Christus komme, „gar ledig gelassen stehen;" es dürfe keines Dinges sich annehmen; die alte Haut müsse abgezogen werden. Ihre Bestimmtheit und Klarheit hat Luthers Anschauung vollends durch den Gegensatz gegen die Mystik eines Carlstadt und Münzer gewonnen.*)

Der Glaube also ist lebendige, feste, „erwägene" Zuversicht auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit. „Substantia" oder „ὑπόστασις" Hebr. 11, 1 heißt eben „gewisse Zuversicht"; es entspricht dem הָקַם 2 Sam. 23, 1, welches heißt stabilitus, certificatus; der Glaube ist „ein Standfest des Herzens, der nicht wanket, zappelt noch zweifelt" u. s. w. Das zu Hoffende Hebr. 11 ist ein gut Ding, nämlich eben Gottes Güte und Gnade. Nicht gesehen Hebr. 11 wird eben was wir von Christo haben. Bestimmter ist Gegenstand des Glaubens dieser durch Gottes Gnade uns geschenkte Heiland, des Vaters wahrhaftiger Sohn, sein Tod und seine Auferstehung zu unserem Heil, die Vergebung der Sünden durch ihn, die in ihm erschienene Gerechtigkeit und Seligkeit. Dargeboten wird uns das Alles im göttlichen Verheißungsworte; fides est assentiri Deo promittenti; in diesem Worte hat der Glaube Gott selbst und Christum, und er hält sich so eben an das Wort: er „haftet auf dem Worte das Gott selber ist." **)

---

*) Vgl. oben B. 1, S. 72. 111. 130; E. A. 16, 25 ff.; oben B. 2, S. 73 ff. **) E. A. 63, 125. 37, 7 f. 14, 215. 47, 326. Jen. 1, 525 b. 539. 567. E. A. 50, 310 f. Op. ex. 5, 247. E. A. 15, 485. 10, 154 f.

Und immer muß der Gläubige diese Gnade und Verheißung vertrauensvoll speziell auf sich beziehen: „Deus est mihi Deus, mihi loquitur, mihi remittit peccata“ etc.; der Glaube ist ein herzlich Vertrauen zu Gott durch Christum, daß Christi Leiden, Sterben und Auferstehen mir angehöre. Das ist der Unterschied vom Glauben des Teufels und Papstes, von der fides acquisita und fides infusa der Sophisten. Und hiemit stellt sich uns nun eben der Artikel von der Vergebung der Sünden in den Mittelpunkt unseres ganzen Glaubens überhaupt: „sollen die andern Artikel mit uns in die Erfahrung kommen und uns treffen, so müßten sie in diesem Artikel mit uns in die Erfahrung kommen und uns treffen, daß wir Alle, ich für mich, du für dich, glauben Vergebung der Sünde; — dieser trifft uns und macht, daß die andern auch uns treffen“.*) — Der gemeine Glaube an Gott und Gottes Gewalt kann zwar, auch wo jener wahre christliche Glaube fehlt, durch besondere Gabe Gottes so stark werden, daß er Berge versetzt; aber er ist dann doch nach 1 Cor. 13, 2 Nichts nütze.**)

Es versteht sich von selbst, daß so auch jeder Einzelne, um durch Glauben selig zu werden, in eigenem Glauben feststehen und wissen muß, was er glaube. Man wird nicht selig durch fremden Glauben. Auch genügt nicht der Glaube jenes Köhlers, der auf die Frage, was er glaube, nur die Antwort hatte: was die Kirche glaube, und dann auf die Frage, was denn die Kirche glaube, die Antwort: eben was er glaube.

Eitle Erfindung ist der Unterschied zwischen einer fides explicita und einer für den gemeinen Mann genügenden fides implicita; für jeden Einzelnen liegt das zu Glaubende entfaltet vor in der heil. Schrift.

Gott aber ist es, der durch seinen Geist dem Einzelnen die feste individuelle Gewißheit verleiht.***) — Daß allerdings auch fremder Glaube einem helfen könne, kommt besonders bei Luthers Lehre von der Kindertaufe zur Sprache. Aber nur insofern ist Jenes möglich, als des Nächsten Glaube das, daß eben auch in mir selbst Glauben entstehe, von Gott erfleht: unus quisque per se credit vel non credit,

---

*) Op. ex. 5, 247. Jen. 1, 539. E. A. 36, 42. 47, 12. 50, 310 f.
) 8, 115. *) 28, 81. 403 ff. 26, 301. 1, 189. 39, 133. vgl. oben S. 254 f. E. A. 12, 362: „des eigenen Gewissens Erfahrung und des h. Geistes Zeugniß im Herzen“.

facit tamen aliena fides et impetrat, ut et ego mea propria fide credam; alioqui quid sunt orationes fidelium pro infidelibus etc.? *)

Indem Luther dem Glauben, welcher vertrauensvoll die im göttlichen Wort dargebotene Gnade ergreift und daran sich hält, die Seligkeit zuerkennt, unterscheidet sich diese seine Auffassung auch von jenen früheren Erklärungen (B. 1, 205 f.), in welchen die göttliche Darbietung und menschliche Hinnahme zurücktrat und dagegen das menschliche Begehren und Bitten vorangestellt erschien. Der Glaube also erfaßt vielmehr selbst schon, was ihm bereits geschenkt ist; er ist fides apprehensiva Christi; extensis brachiis amplectitur filium Dei pro sese traditum, apprehendit et possidet istum thesaurum scil. Christum praesentem. Und fest und zuversichtlich steht er in dem Verheißungswort, Alles drauf wagend; glauben heißt „sich von Herzen auf das Wort erwägen, — wider Menschen, Tod und Teufel trotzen u. s. w.“ Indessen kann nun nach Luther allerdings der Glaubenskeim, welcher wahrhaftig im Herzen durch den Geist gesetzt ist und lebt, sogar der eigenen Wahrnehmung des Gläubigen unter den Anfechtungen noch so sich entziehen, daß das Herz am Wünschen und unaussprechlichen Seufzen des Geistes sich genügen lassen muß und nur sagen kann: o daß es (das Wort) wahr wäre! ach wer es könnte glauben! Und da rechnet dann Gott auch schon dieses Seufzen und Stücklein des Glaubens für völligen Glauben. **)

Jenes „Ergreifen“ und „Umfassen“ will dann Luther in recht vollem Sinne des Wortes verstanden haben. Der Glaube soll gleichsam Beutel oder Sack sein, darein die himmlische Gabe empfangen werde; mit umgekehrter bildlicher Vorstellung heißt es: wir sollen uns ganz und gar drein stecken ins Wort von Christus, seinem Tod, seiner Auferstehung u. s. w. ***) Mit der Person Christi selbst endlich soll der Glaube uns innerlich wahrhaft einigen, indem er Christum ergreift. Die mystische Idee des Innewohnens Christi in den Gläubigen finden wir zwar so reichlich, wie während der ersten Periode des Reformators, späterhin nicht mehr ausgeführt; je entschiedener der Glaube eben als Vertrauen gefaßt und je bestimmter das Heil zunächst als Vergebung der Sünden gedacht wurde, desto mehr mußte Christus zunächst als der objektive Gegenstand des Ver-

---

*) E. A. 13, 297 ff. Br. 2, 277. 6, 340 vgl. oben B. 1, 237. 352. B. 2, 89 ff. **) Jen. 1, 539. Comm. ad Gal. 1, 191. E. A. 47, 326. 4, 40 ff. 12, 336. ***) E. A. 4, 118. 3, 288.

trauens und mit Bezug auf jenes von ihm vollbrachte objektive Werk der Versöhnung dem Glauben vorgehalten werden: in starkem Gegensatz zu der im engeren Sinn so genannten Mystik tritt der Christus für uns vor den Christus in uns; ferner sehen wir unter dem Dringen auf das Bekenntniß und Zeugniß von allen den unser Heil bedingenden Offenbarungswahrheiten öfters die Gefahr drohen, daß neben den Lehren und Lehrsätzen die persönliche lebendige Beziehung zum Heiland versäumt werde. Aber in Wahrheit bleibt doch diese für Luther immer die Hauptsache. Und indem die Gläubigen in persönlicher Hinkehr zu Christus auf ihn vertrauen, schließt ferner auch jetzt wieder eben hieran bei Luther das innere Eingehen Christi in sie sich an. Fließen seine Aussagen hierüber später minder reichlich mehr als früher, so zeigen sie dann doch dieselben Gedanken und dieselbe Innigkeit. Ausführungen wie die in der „Freiheit eines Christenmenschen“ finden wir zunächst besonders in Predigten der folgenden Jahre wieder; so in der Kirchenpostille; es wird wieder geschildert, wie Christus als Bräutigam mit der gläubigen Seele sich verbindet, wie der Mensch durch den Glauben Christum genießt, ihm eingebildet und ganz und gar mit ihm Ein Kuchen wird, wie Gott sich und Christum in uns gießt, um uns ganz zu vergotten. Aber schon hat uns auch ein Ausspruch späterer Zeit, aus dem Comm. ad Galat., auf die reale Gegenwart Christi in den Gläubigen hingewiesen: jener praesens Christus wohnt, wie es dort weiter heißt, in ihren Herzen, und so ist er ihre Gerechtigkeit; ja er ist nicht bloß Objekt des Glaubens, sondern er ist darin selbst gegenwärtig. Die nämliche Schrift erklärt: der im Glauben ergriffene Christus sei nicht etwa bloß spiritualiter (das heiße speculative) in uns und dagegen realiter im Himmel, sondern er lebe und wirke in uns, den Gliedern seines Leibes, realiter, praesentissime et efficacissime. Ganz besonders erhebt sich Luther später zu Aussagen übers Einswerden mit dem Heiland und Gottessohn in der Auslegung des Johannesevangeliums: man soll sich verlassen allein auf Christus und sein Wort; und da wird nun das Herz mit seinem Wort Ein Ding, und er selbst steckt nun im Gläubigen, der beim Worte bleibt, und der Gläubige in ihm; der Geist, der in mir das herzliche Vertrauen der Gnade schafft, macht aus mir gar ein neu Gewächs, eingewurzelt in Christo, und ich bin nun ihm gleich, also daß er und ich einerlei Natur und Wesens sind; so wird aus Christo und den Christen, und so auch aus den Christen in ihrem Verhältniß zu einander Ein Kuchen

und Ein Leib. Ja es ist das eine Vereinigung mit ihm, welche gleicht dem Einswerden der Gottheit und Menschheit in seiner eigenen Person zu Einem Kuchen, wiewohl jene Vereinigung nicht so hoch und groß wie diese ist; er ist wesentlich wohnhaftig in uns, und aus ihm und uns wird Ein Fleisch, das wir nicht scheiden können. Nichts Geringeres besagt auch das Essen Christi durch den Glauben, wovon Joh. 6 handelt: auch das Fleisch und Blut Christi soll im Glauben gegessen werden; „iß", sagt der Herr, das ist, gläube es; wer es nun ergreift, der ißt Fleisch und Blut welches göttert und durchgöttert, d. h. Art und Kraft der Gottheit gibt; er, der am Kreuz gebratene, wird uns fortwährend im Evangelium zur Speise vorgelegt, damit wir glaubend von ihm essen und er in uns sei und wir in ihm.*)

Genauere psychologische Erörterungen und Bestimmungen über das Wesen dieses Glaubens dürfen wir bei Luther nicht suchen. Im Gegensatz zur Meinung, daß eigentlich die Liebe das Seligmachende sei, erklärt er einmal: das Ergreifen der Unschuld und des Sieges Christi sei nicht Sache unseres Liebewillens (voluntas dilectionis), sondern Sache der ratio, welche durch den Glauben erleuchtet sei; der Glaube selbst erscheint so zunächst als etwas Intellektuelles. Er setzt ferner den Glauben geradezu in den intellectus, zum Unterschied von der Hoffnung, welche im Willen sei. Aber eben hiebei erklärt er zugleich, das Glauben an Christum mit voller Herzenszuversicht sei doch selber auch gar nicht möglich sine voluntate. Und ein andermal sagt er: fidei natura discenda est, quod scilicet sit voluntas seu notitia seu expectatio pendens in verbo Dei.**) — Auf das Moment des Gefühles sind wir hingeführt worden in jenem Ausspruch über den göttlichen Charakter und Ursprung des Glaubens (oben S. 254, E. A. 10, 154): der Glaube fühle die gewisse Wahrheit des Wortes, so daß ihn Niemand mehr davon reißen könne.***) Besonders nachdrücklich pflegt indessen Luther andererseits davon zu handeln, daß der Gläubige nicht meinen dürfe, immer auch schon ein Gefühl der Gnade und Beseligung genießen zu müssen, daß er das Gnadenwort festhalten müsse gerade auch wenn er im äußern Leben und im eigenen Innern nur Ungnade zu verspüren meine, daß inso-

---

*) E. A. 14, 193 ff. 15, 485. 343 ff. 238 vgl. oben S. 383; Comm. ad Gal. 1, 191 ff. 2, 133 f.; E. A. 49, 73 f. 313. 296. 50, 223 f. 48, 27 ff. 34. 47, 390 f. 4, 241. **) Comm. ad Gal. 2, 25 f. 29. 314. Op. ex. 19, 199; vgl. auch Tischr. Förstem. 2, 179. E. A. 58, 379 („assensus, Zufall des Willens"). ***) Vgl. ferner E. A. 17, 36. 23, 249.

fern der Glaube ohne das Fühlen, ja wider das Fühlen sich behaupten müsse (vgl. Weiteres hierüber unten). Es kommt so darauf an, bei Luther — wie es auch in der Natur der Sache liegt — das unmittelbare und unabweisbare durch den Geist gewirkte Innewerden der Göttlichkeit des Evangeliums zu unterscheiden von den sinnlichen und überhaupt den natürlichen Empfindungen des Subjektes und ferner von der Empfindung der Gnade als einer solchen, die bereits mit ihren seligen Gaben in unser Inneres eingezogen ist. — Die Hauptsache bleibt bei Luther jedenfalls das, daß der Glaube Sache des Herzens sei, und daß er im Herzen sei nicht als ein kalter, müßiger, todter Gedanke, sondern als lebendige Macht, Christum ergreifend, in sich schließend, und so dann in Christo rüstig und thätig (vgl. unten).

Weiter wissen wir nun, daß dieser Glaube, zu welchem das Herz durch die Gnadenbotschaft erweckt und in welchem es zu neuem Wesen und Leben umgeschaffen wird, nicht gepflanzt werden kann, es sei denn das Herz zuvor aufs tiefste erschreckt durch das die Sünde strafende Gesetz (vgl. besonders oben S. 75). Wir kommen hiemit auf die Stellung des Glaubens innerhalb der Buße, welche ihn sammt jenen Schrecken in sich schließt und welche so auch bei dem schon Wiedergeborenen um der fortdauernden Sünde willen immer neu statthaben muß. Dabei gehen wir hier noch nicht näher auf die Frage über das hiezu wirkende göttliche Wort, nämlich das Gesetzeswort und das Evangelium ein, die wir für die Lehre von den Gnadenmitteln vorbehalten, sondern fassen zunächst die im Subjekt gewirkten Zustände selbst ins Auge. Hier nun tritt jetzt vollends klar ans Licht das Verhältniß jener einzelnen Momente, der Gewissensschrecken, des Glaubens, der Liebe zur Gerechtigkeit, der guten Vorsätze u. s. w.; ans Licht tritt so eben diejenige Auffassung, auf welche wir auch bisher schon die verschiedenen Aussprüche Luthers zurückzuführen hatten, während sie allerdings in ihrer Vereinzelung genommen zum Theil auf abweichende Theorien hätten hinleiten mögen; besonders wichtig ist da für die weitere Feststellung von Luthers Lehre nach dem Streit mit Carlstadt der Streit mit Agricola geworden. Wie er gegen die Papisten vornehmlich das zu behaupten hatte, daß nicht die Zerknirschung, sondern der Glaube selig mache und ferner daß wahre Buße aus der Liebe zur Gerechtigkeit kommen müsse, so galt es jetzt, darauf zu dringen, daß der Mensch doch schlechterdings zuerst immer die „Donneraxt Gottes“ verspüren müsse,

— daß die Buße anhebe a timore et judicio Dei. Allein auch jetzt beharrt Luther darauf, daß die bloßen Schrecken, welche Gott mit seinem Gesetz und Gericht wirke, durchaus noch nicht die Vergebung der Sünde bringen; ja jene Reue oder contritio ist selbst nur erst „die Sünde, im Herzen recht gefühlt, und der Sünden Kraft und Regiment“; sie für sich, ohne das Gnadenwort und den es ergreifenden Glauben, macht vielmehr, daß wir von Gott fliehen, — es wird daraus eine Kainsbuße. Es wirkt zwar darin auf den Menschen schon der heil. Geist, die Sünde strafend, aber er kann noch nicht als Prinzip der Beseligung und gottgemäßen Gesinnung in den Menschen eingehen. Die Erkenntniß der Sünde ist nur „causa sine qua non“ für die Rechtfertigung; die einzige eigentliche causa ist das Verdienst Christi oder das Erbarmen, welches die vom Geist entzündeten Herzen im Glauben ergreifen. Und so muß nun, damit heilsame Reue entstehe, in jedem Schrecken auch schon den Herzen eingesenkt sein das Fünklein der göttlichen Barmherzigkeit, durch welches die zerknirschte Seele aufgerichtet werde und die göttliche Güte zu fühlen und in ihrer Angst zu Gott zu schreien beginne. Von dieser Seite der Buße aus, nämlich von der mit der Zerknirschung verbundenen Glaubenserhebung, kommen wir endlich auch wieder auf die Liebe zur Gerechtigkeit, durch welche die Buße erst zu einer wahrhaftigen wird. Man soll, so sagt Luther auch fernerhin, „den Sünden feind werden aus Liebe, nicht aus Furcht der Pein“; dem Herrn zu Lieb und zu Ehren soll man Buße thun; „ohne Liebe und Lust zur Gerechtigkeit büßen — das ist Gott heimlich feind werden.“ Aber klar stellt sich nun dieses Moment als ein solches dar, das mit jenen ersten Schrecken gerade noch nicht gesetzt ist, vielmehr erst mit Gnade und Glauben eintreten kann; es gehört zur Buße, sofern der Begriff der Buße die ganze prinzipielle Sinnesänderung oder „Besserung“ umfaßt: diese Besserung nun gibt Gott eben durch denselbigen Glauben; das Büßen mit Lust und Liebe ist erst möglich in Folge des Bindeschlüssels, seit der Mensch gewissen Trost der Gnade für sich hat; poenitentes debent spem concipere et sic ex amore Dei peccatum odisse, id quod est vere propositum bonum. So folgt dann auch die rechte und fortwährende Austilgung der Sünde erst auf die im Glauben angeeignete Vergebung derselben, und zwar unter fortgesetzten Aengsten und Anfechtungen, hiebei aber durch die jetzt in den Gläubigen eingegangene Geistesgabe; der Glaube

an Christus bringt so die Vergebung der Sünden und auch die Abtödtung derselben durch den heil. Geist.*)

Wie endlich kommt Buße und Glaube beim Vernehmen jener erschreckenden und insbesondere jener verheißenden, beseligenden Gottesworte zu Stande? Hier müssen wir anknüpfen an jene Lehre vom Zustande des natürlichen Menschen, von seinem freien Willen oder vielmehr seiner gänzlichen Unfähigkeit (oben S. 367 ff.). Durchweg erklärt Luther demnach, daß der Glaube ganz nur Werk und Gabe Gottes sei, der sein Wort in den Seelen kräftig mache. Des Menschen eigener Wille kann nicht hören, wenn Gott redet. Er ist wahrhaftig eine Salzsäule wie Loths Weib. Während wir zu unserer Gerechtigkeit Nichts Anderes zu thun haben, als die dargebotene Barmherzigkeit nicht zurückzuweisen, sondern gläubig anzunehmen, ist auch eben diß Gabe des heil. Geistes. Denn Glauben ist nicht Jedermanns Sache. Der Vater muß uns ziehen, wie äußerlich durch Christi Wort, so innerlich durch den Geist, dadurch er uns sein Wort „ins Herz druckt.“ Der Mensch ist da bloßer Stoff, welchen Gott durch sein Wort ergreift und umgestaltet, bloßer Thon in der Hand des Töpfers; ibi non eligimus, non facimus aliquid, sed eligimur, paramur, regeneramur.**) Wenn Luther ermahnt zu glauben, wenn er den Unglauben den Menschen selber schuld gibt, wenn er anhaltendem Suchen und Seufzen nach Gottes Geist Erhörung zusichert u. s. w., so darf man hieraus nicht etwa ohne Weiteres folgern, daß also doch der Mensch von sich aus Etwas vermöge. Nach den strengen dogmatischen Aussagen Luthers über den freien Willen und die göttliche Prädestination und Allwirksamkeit muß auch solche praktische Mahnung und Zusprache dahin verstanden werden, daß sie doch allein durch Gottes Willen und Kraft in den Herzen der Hörer oder Leser wirksam werden könne. Auch die dogmatische Bestimmung und Vermittlung der Sache können wir bei Luther nicht finden, daß zwar die neuen guten Erregungen und Antriebe ganz von oben her gesetzt werden müssen, daß aber dann eben hiedurch der Mensch selbst befähigt und aufgefordert sei, jetzt mit eigener Selbstentscheidung ihnen zu

---

*) Vgl. oben B. 1, S. 44. 133 ff. 159. 207 f. 224 f. 281 f. 354 f. 368. B. 2, 75 f. — E. A. 25, 128 ff. vgl. 23, 12 ff. Com. ad Gal. 1, 193 f. E. A. 3, 367 f. Jen. 1, 554 b. ff. 541. Op. ex. 19, 101. 49. 10, 127 bis 129. E. A. 11, 151. 264 ff. 31, 183 Op. ex. 10, 135. 19, 45. Jen. 1, 571. **) Comm. ad Gal. 2, 83. Op. ex. 18, 318. 19, 121. E. A. 45, 360. 47, 351 ff. Op. ex. 3, 81. 1, 106.

folgen oder nicht; auch dieses Folgen erscheint vielmehr nach dem, was wir oben gehört haben, nur als Wirkung Gottes, zu welcher der Mensch als bloßer Stoff sich verhalte. Allerdings wird nun doch eine auf die Paränesen für sich gerichtete unbefangene Auffassung immer wieder gegen jene Deutung sich sträuben, wornach Gott selbst bei den einen Hörern eine Befolgung derselben gar nicht möglich werden läßt, bei den andern mit der Möglichkeit des Folgens in unbedingter Machtwirkung auch schon die Wirklichkeit setzt. Wenn Luther den, welcher Gottes Wort noch nicht als solches anzuerkennen vermag, ermahnt, es immer noch mehr zu hören und ihm für diesen Fall eine Stunde verheißt, da Gott es auch ihm noch ins Herz drucken werde, — wenn er den Schwachen auffordert, nach Mark. 9, 24 zu bitten um den Glauben, der eben nicht ein leicht Ding und allein Gottes Gabe sei, und wenn er ihn damit tröstet, daß Gott unsere Schwachheit zu gut halte, „wo wir anders nur anfangen zu glauben und bei dem Worte bleiben:" *) so werden wir doch immer wieder hingetrieben auf eine dogmatische Vermittlung der angegebenen Art, daß nämlich, nachdem im Menschen der Zug zu Gott erweckt, das Heilsverlangen entzündet, der beginnende, noch schwache Glaube gepflanzt worden sei, das Beharren oder Nichtbeharren und das Fortschreiten im Gebrauch der Gnade oder das Abfallen von ihr jetzt doch nicht bloß in Gottes unbedingtem, verborgenem Willen, sondern zugleich in seiner eigenen Entscheidung stehe. Wir haben dazu zu ziehen, was oben in unserm 2. Hauptstück über den allgemeinen göttlichen Liebeswillen und über die wirkliche Heilsdarbietung an die Empfänger der Gnadenmittel gesagt worden ist. Nur müssen wir wiederholen, daß die dogmatische Lösung, die wir etwa so suchen mögen, von Luther selbst eben doch nicht gegeben wird.

Für den wahren Glauben, sofern er so von Gott durch den heil. Geist in den Herzen gewirkt wird, gebraucht nun auch Luther den scholastischen Ausdruck „fides infusa," im Gegensatz zu einer fides acquisita oder einem mit eigenen Kräften erworbenen Glauben, der erst ein bloß historischer, noch kein rechtfertigender, noch gar kein Glaube im wahren Sinne des Wortes sei. Dagegen ist ihm eine solche fides infusa, welche, wie die Scholastiker meinen, eine müßige qualitas sei, bei welcher der Gläubige das Heilswort noch nicht persönlich auf sich beziehe und welche erst durch Liebe formirt

---

*) E. A. 47, 353 f. 16, 207 vgl. auch 45, 378.

werden müsse, ein leeres Nichts. Dieser gegenüber ist ihm die fides acquisita doch wenigstens Etwas: nämlich der Mensch hat bei ihr (beim bloß historischen Glauben) doch die Stimme des Evangeliums in sich, welche ihn nun wenigstens beständig mahnt, wahrhaft gläubig zu werden.*)

Die Rechtfertigung durch diesen Glauben.

Jener Glaube also rechtfertigt. Er rechtfertigt allein. Mit Fug und Recht soll so nach Luther auch Röm. 3, 28 übersetzt werden: der Mensch wird gerecht allein durch den Glauben, wenn auch die vier Buchstaben „sola“ (fide) nicht drin stehen; denn so ist es die Meinung des Apostels, der dort alle Werke rein abschneidet, so daß eben nur der Glaube bleibt.**)

Was aber will diß hochwichtige Wort besagen, daß der Glaube rechtfertigt?

Wir finden in Luthers Auffassung dieses Begriffes fortwährend die nämlichen Hauptmomente vereinigt, welche er schon von Anfang an darin zusammengefaßt hat (vgl. oben B. 1, S. 73 f. 137 f. 245. 350 f. 363 f.). Nicht weniger als der ganze neue Stand, in welchen der Glaube erhebt, ist darin eingeschlossen: daß der Gläubige Erlaß der Sünden empfangen hat, daß ihn Gott als gerecht gelten läßt, daß er durch den im Glauben ergriffenen Christus auch in seiner eigenen Gesinnung, seinem Dichten und Trachten neu, fromm, recht geworden ist. So weit aber in dieser Auffassung Modifikation und Fortschritt bei Luther stattfindet, besteht dieser — im Einklang mit dem bisher von uns Bemerkten — darin, daß jene ersten Momente noch bestimmter als Anfangs vorantreten und den Nachdruck haben: so gewiß der Mensch in der Rechtfertigung auch innerlich durch den Geist erneut werden muß, so bestimmt wird doch als Erstes die Vergebung der Sünden ausgehoben und so nachdrücklich wird erklärt, daß jene Erneurung nur erst eine anfängliche, unvollkommene sei und der Mensch in ihr eben nur vermöge der vergebenden Gnade Gottes und durch Zurechnung der objektiven Gerechtigkeit Christi für gerecht angenommen werde.

---

*) Br. 5, 377. Jen. 1, 538 b. f. 541. 566. 570. **) E. A. 65, 104. 108 ff. 115 ff.

Die Worte δικαιοῦν, justificare, pflegt Luther (vgl. oben B. 1, 364) zu übersetzen mit „gerecht machen," im Passiv mit „gerecht werden." Auch der Ausdruck „rechtfertigen" besagt Nichts Anderes; denn „rechtfertig" ist für Luther identisch mit „gerecht." *) Diese Worterklärung aber gibt an sich noch keine Bestimmung über das Verhältniß jener Momente zu einander. Die Frage ist, was denn Luther näher unter diesem „gerecht machen und werden" verstehe.

Und da hören wir nun: „wir sollen lernen, daß wir gerecht und von Sünden erlöst werden durch Vergebung der Sünden;" „necesse est fidei tribuere justificationem seu remissionem peccatorum;" „christliche Gerechtigkeit ist Nichts Anderes ohne allein Vergebung der Sünden;" „justitia est, quando non observantur peccata, sed ignoscuntur, condonantur et non reputantur." **) Demnach besagt unser Gerechtwerden durch Glauben das, daß uns Gott für Gerechee hält, erklärt, reputat, pronuntiat u. s. w.; nämlich er hält uns hiefür eben indem er bei uns das, was der Gerechtigkeit entgegensteht, nicht mehr ansieht und dagegen nur unsern Glauben ansieht, welcher den gerechten Christus ergreift. Beide Ausdrücke, der negative „vergeben" und der positive „für gerecht halten," bezeichnen so für Luther ein und dasselbe, werden übrigens von ihm auch neben einander gestellt: „der Glaube ist unsere Gerechtigkeit, denn Gott will für gerecht, fromm und heilig gerechnet und gehalten, alle Sünd und ewiges Leben geschenkt haben Allen, die solchen Glauben an seinen Sohn haben." Es ist, sagt er, so ein Jeder, der gerechtfertigt wird, noch Sünder, aber er wird für vollkommen gerecht gehalten (reputatur) durch den vergebenden, sich erbarmenden Gott. Per gratuitam imputationem erlangen wir die himmlische, ewige Gerechtigkeit. ***) Ja so ganz setzt er die Gerechtmachung an der oben zuerst beigebrachten Stelle (E. A. 5, 267) in die Vergebung oder Zurechnung, daß er schlechtweg verneint: die christliche Gerechtigkeit sei nicht in des Menschen Herz und Seele, wo sie nach der Lehre der Gegner als eine qualitas hineingeklebt sein sollte, sondern gerecht werden wir eben durch jene Vergebung. †) — Mit dieser Gerechtigkeit aber ist dann Seligkeit und alles Gute dem Gläu-

---

*) Vgl. E. A. 10, 17. 7, 139. 52, 215. 51, 355. **) E. A. 5, 247. 25, 76. 14, 182. Jen. 1, 560 b. cf. 539 b. Op. ex. 19, 43. 20, 191. ***) Jen. 1, 543 b. Comm. ad Gal. 1, 322. Op. ex. 3, 299 ff. E. A. 24, 325. 65, 89. Comm. ad Gal. 1, 14, 16. †) Vgl. Op. ex. 19, 44 und Weiteres unten.

digen zugetheilt. Gott will ihm, wie wir so eben hörten, ewiges Leben geschenkt haben. Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch schon Leben und Seligkeit. Ja Heil und Seligkeit steht eben darin, daß wir Vergebung der Sünden erlangen und Gottes Gnade theilhaftig werden.*)

Mit dieser Auffassung des Heilsprozesses hängt auch das Interesse zusammen, welches Luther für den richtigen Sinn des Wortes „Gnade" im Gegensatz gegen den scholastischen Gebrauch desselben hegt. Er will darunter nicht mehr verstanden wissen eine qualitas animi, auch nicht die innerlich mitgetheilten Gaben des heil. Geistes, wiewohl anfänglich auch er mit Anschluß an den herrschenden Sprachgebrauch von gratia infusa oder infundenda und von einer „gratia quae est charitas" geredet hatte. Er unterscheidet vielmehr von den Gaben und dem Geiste die Gnade als Gottes „Huld oder Gunst (favor), die er zu uns trägt," vermöge deren er vor Allem die Sünden uns vergibt und aus welcher er Christum und den Geist mit seinen Gaben in uns zu gießen geneigt ist. Ihr, welche die Sünde vergibt und den Menschen in das Reich göttlicher Barmherzigkeit setzt, soll folgen die göttliche Einwohnung Joh. 14, 23. Sie in ihrer Objektivität ist so der Grund und Gegenstand unseres Vertrauens. Und durch sie werden wir, während Gaben und Geist in uns noch unvollkommen sind, schon für ganz gerecht vor Gott gerechnet.**)

Allein nimmermehr soll doch nach Luther die Vergebung oder die Rechtfertigung im bisher erörterten Sinne des Wortes für sich bleiben. Der Glaube — wie wir schon wissen — bringt ja, indem er vertrauensvoll Christum und seine Gerechtigkeit erfaßt, diesen auch wahrhaftig ins Herz, und mit Christus wird alles das Seinige uns zu eigen, und Christi Gerechtigkeit und Leben muß auch so als eine wirkliche und kräftige sich erweisen, daß sie in diejenigen, welche seiner theilhaftig sind, wie ein Brunnen ausfließt, daß „dieselbe Kraft der Gerechtigkeit und Lebens in uns wirke, gleich als wäre sie uns auch von ihm angeboren." Durch die vom Geist verschiedene Gnade wird, wie wir gehört haben, doch auch eben der Geist eingegossen; ja er wohnt in den Gläubigen nicht bloß mit seinen Gaben, sondern quoad essentiam suam; und er schläft nicht in ihnen,

---

*) E. A. 21, 20. 15, 385; vgl. oben S. 239. **) Op. ex. 14, 241; oben B. 1, 137 f. 282 (wo „quae est char." statt „qua" zu lesen ist); — E. A. 63, 123 f. 12, 285 f. Jen. 2, 425 b. Op. exeg. 19, 109 vgl. auch Br. 5, 354. 377.

sondern er wirkt aufrichtend, lenkend, stärkend u. s. w.*) So kommen wir bei Luther auch zu den vollen Aussagen darüber, daß der Glaube selbst nicht otiosa qualitas sei, sondern etwas Lebendiges, Wirksames u. s. w. Er ist diß eben in Kraft des Geistes. Lebendig ist er, sofern er den Zweifel, die Anfechtungen des Teufels, den Tod u. s. w. überwindet. Lebendig, thätig, mächtig ist er, indem er uns ganz umwandelt, uns neu aus Gott gebiert, den alten Adam tödtet, von Herz, Muth, Sinn und allen Kräften uns zu andern Menschen macht, allzeit auch in Werken sich bethätigen muß.**) Ja so sehr ist für Luther der Glaube, Christum in sich schließend, eine lebendige selbständige Macht im Menschen, daß er im Gegensatz zu denen, welche in ihm eine müßige leere Qualität und fides informis sahen, ihn bezeichnet als „efficacem et operosam quidditatem ac velut substantiam seu formam (ut vocant) substantialem."***) — Und eben auch diese ganze innere Umwandlung nun befaßt Luther mit unter der Rechtfertigung, Gerechtmachung und Gerechtigkeit, deren Begriff wir freilich zunächst in jenes erste Moment gesetzt sahen. Indem er (E. A. 14, 120 vgl. oben) von jener Gerechtigkeit Christi als einer in uns wirksamen gesprochen hat, sagt er dann weiter: durch die fremde Gerechtigkeit Christi werden die Menschen in der Weise gerecht, daß Christus sie anrühre mit seiner Hand und sein Werk und Kraft, Sünde und Tod zu tilgen, ihnen mittheile durchs Wort; zum „Gerechtwerden" gehört hier also eben auch diese innere Wirkung. Er redet von einer inwendigen Rechtfertigung im Geist und Herzen durch den Glauben (vgl. die „innere" Gerechtigkeit, oben B. 1, 137) in welcher das Herz rechtschaffen, gläubig, fromm, gut sei, und aus welcher dann eine äußere öffentliche Rechtfertigung vor den Menschen folgen müsse. Er setzt jene Rechtfertigung darein, daß der Glaube mich angenehm vor Gott macht und mir da Christus den heil. Geist ins Herz gibt, der mich lustig macht zu allem Guten. Die Schmalkalder Artikel reden, indem sie vom „Gerechtwerden" handeln, davon, daß wir durch den Glauben ein neu, rein Herz kriegen und Gott um Christi willen uns für gerecht halten wolle. „Rechtfertigung" wird sogar geradezu identifizirt mit Wiedergeburt: justificatio est revera

*) E. A. 14. 120. Comm. ad Gal. 1, 244 f. 2, 134. Op. ex. 19, 109 f. **) Op. ex. 7, 133. E. A. 63, 124 f. 13, 267. 14, 75. 15, 276 f. 18, 127. 28, 383 f. Comm. ad Gal. 2, 2. Op. ex. 3, 107 f. Br. 3, 375. ***) Comm. ad Gal. 2, 322 f. (zusammen mit 1, 191. 2, 133) Tischr. Förstem. 1, 48 (E. A. 57, 62).

regeneratio quaedam in novitatem, sicut Johannes dicit: qui credunt in nomine ejus etc. ex Deo nati sunt. Ausdrücklich unterscheidet Luther als „duas partes justificationis;“ 1) die durch Christum geoffenbarte Gnade, daß Gott uns versöhnt ist, die Sünde uns nicht mehr anklagen kann, das Gewissen im Vertrauen auf Gottes Erbarmen Sicherheit hat; 2) die Schenkung des Geistes mit seinen Gaben, welche gegen die Unreinigkeit unseres Geistes und Fleisches wirken, das Wachsthum in Gotteserkenntniß u. s. w. fördern (nach Luthers sonstigen Aussagen ist beizufügen, daß auch schon die zum ersten Theil gestellte Versicherurg des Gewissens eben des heil. Geistes Wirkung ist).*) So spricht er dann, mit Bezug auf die zur Rechtfertigung gehörige innere Umwandlung des Subjektes, auch jetzt noch (vgl. oben B. 1, S. 138, 245) von einer anfangenden, einer fortschreitenden und einer noch zu hoffenden vollkommenen Rechtfertigung.**)

Die Wiedergeburt, zu der wir so durchs Wesen der Rechtfertigung hinübergeführt worden sind, geschieht gemäß den vorhin beigebrachten Aussprüchen eben durch den Glauben. Gewöhnlich übrigens befaßt Luther in ihrem Begriff eben auch schon das von Gott gewirkte Werden des Glaubens selber: der heil. Geist gebärt uns neu aus Gott, indem er den Glauben und so neue gottgemäße Gedanken, ein ganz neues Herz, einen neuen Menschen erzeugt, der dann unter fortgesetzter und fortschreitender Abtödtung des alten Menschen sich bewähren und wachsen muß, bis endlich auch der ganze Leib wird erneuert werden. Auch erklärt er, indem er im Glauben schon wesentlich das ganze neue Leben beschlossen sieht, geradezu: die göttliche Geburt sei Nichts Anderes denn der Glaube selbst.***)

Wir haben früher (B. 1, 245) nach einer Predigt Luthers v. J. 1518 gezeigt, wie für ihn die Gerechtigkeit des Christen eine doppelte ist: die im Glauben angeeignete fremde, wesentliche, — und die in Wandel und Werken sich entfaltende, eigene Gerechtigkeit. Dasselbe meint Luther auch jetzt mit der justitia passiva, welche wir aus Gnaden durch Glauben vom Himmel empfangen, und mit der justitia activa, welche ins Gebiet der mores und opera falle; jene, sagt er, müsse vorangehen; wer sie inwendig (intus) habe, der

*) E. A. 13, 238 f. 12, 89. 25, 142 vgl. auch 14, 240; Jen. 540 b.; Op. ex. 19, 48. **) Comm. ad Gal. 2, 312. Jen. 1, 538 b. E. A. 16, 256 (nach Offenb. Joh. 22, 11). ***) E. A. 46, 260 ff. 267. 269 f. 275 ff. 12, 386 ff. 404 ff. 10, 206 f. 4, 178. 184 f.

steige dann vom Himmel, wohin er in ihr erhoben sei, herab wie ein die Erde befruchtender Regen, alle möglichen guten Werke wirkend. Und zwar sehen wir auch hier (wie 1, 245) bei Luther in jene erste Gerechtigkeit oder die des Glaubens wieder neben der Sündenvergebung mit eingeschlossen die Setzung der neuen ethischen Kraft, des neuen ethischen Prinzips: denn als einer, der dieses schon in sich hegt, steigt der Glaubensgerechte jenem Regen ähnlich hernieder.*) — Die Glaubensgerechtigkeit zugleich mit der andern Gerechtigkeit oder der Gerechtigkeit der Werke findet Luther z. B. im Begriff der Gerechtigkeit Psalm 45, 8 (dilexisti justitiam): dieser Name, sagt er, sei hier generalissime zu verstehen, auf jene beiden zugleich zu beziehen.**)

Ganz entsprechend dem Begriff der Rechtfertigung und Gerechtigkeit bestimmt sich für Luther auch der Begriff der Heiligkeit und Heiligung. Indem ihm nämlich „heilig" im Allgemeinen das bedeutet was Gottes eigen, Gotte geweiht, allem profanen Brauch entnommen ist,***) sind ihm die Christen heilig vor Allem durch Christi Blut, durch das von jeder Anklage reinigende Wort der Gnade, durch den vom heil. Geist entzündeten Glauben an die vergebende Gnade u. s. w.; diß ist auch gemeint mit der „Heiligung" Joh. 17, 17 und mit der „Heiligung" der Herzen; wir rühmen uns so einer Heiligkeit, welche ist extra nos, nicht unser Werk, eine himmlische Heiligkeit (vgl. jene erste, wesentliche Gerechtigkeit). Weiter aber sind die Christen heilig, indem sie nun durch den ihnen mitgetheilten Geist ihres Fleisches Lüste tödten, dem göttlichen Wort gemäß wandeln, Gotte in den durch sein Wort geheiligten Ständen des christlichen Lebens dienen; darin ist die Heiligung eine fortschreitende.†) Im engern Sinn übrigens versteht nun Luther unter „Heiligung" hin und wieder diese fortwährende Ausfegung der Sünde für sich,††) so wie er umgekehrt unter Rechtfertigung im engern Sinn die Aneignung der Glaubensgerechtigkeit für sich versteht.

Mit jenem ganzen weiteren, umfassenden Begriff von Gerechtigkeit und Rechtfertigung aber wird nun die Sündenvergebung und die objektive Annahme des Menschen durch Gott doch keineswegs wieder

---

*) Vgl. besonders Comm. ad Gal. 1, 13 ff. 23. **) Op. ex. 18, 189. ***) E. A. 51, 361. 45, 254. Op. ex. 14, 62. 1, 99. †) Comm. ad Gal. 3, 34 ff. Op. ex. 7, 142 f. E. A. 4, 68 f. 8, 143. 49, 221 f. ††) Op. ex. 19, 46. E. A. 41, 214.

aus ihrer Stellung und Bedeutung als erstes und grundwesentliches Moment verrückt. Immer wieder kommt Luther auf diejenigen Erklärungen zurück, nach welchen eben schon in ihr die Rechtfertigung selbst besteht, eben mit ihr schon die ganze, wahre, wesentliche Gerechtigkeit gesetzt ist.*) Auch wo er den neuen Wandel und die eigene Gerechtigkeit oder Gerechtigkeit der Werke aus der Glaubensgerechtigkeit so hervorgehen läßt, daß eben in dieser auch schon das neue innere Lebensprinzip enthalten erscheint, kann er doch in der Schilderung von dieser zunächst die bloße Gerechtannahme und Vergebung hervorheben (vgl. z. B. die Stelle Comm. ad Gal. 1, 13 ff.): eben in der letzteren sieht er dann auch schon von selbst jenes Prinzip involvirt; auch in diesem Sinne gilt ihm, daß Leben da ist wo Vergebung. Wo er dann bestimmter von der mit der Rechtfertigung verbundenen Geistesmittheilung redet, läßt er diese ausdrücklich auf die Vergebung und aus ihr folgen.**) Und auch so weit immer nun der Gläubige in sich selbst Geistesgaben überkommen, ein neues sittliches Leben prinzipiell und aktuell begonnen oder insofern Fortschritte in der Rechtfertigung gemacht hat, betont Luther immer wieder nachdrücklich, daß derselbe nach dieser Seite hin noch nicht erreicht habe, was er erreichen solle, daß er hiernach noch nicht gerecht und rein, sondern noch Sünder und erst im Lauf nach der Gerechtigkeit begriffen sei. Gerecht dagegen ist er hiebei vor Gott nach Luther eben insofern, als ihm um des Glaubens willen Sünde und Unvollkommenheit vergeben und wahre Gerechtigkeit zugerechnet wird: es ist und bleibt eine justitia remissionis peccatorum. Und diese Gerechtigkeit oder Rechtfertigung, die Rechtfertigung in dem ersten, engern Sinne, die Gerechtannahme, die Vergebung — sie tritt überall, wo sie eintritt, d. h. wo Glaube an Christum statt hat, als vollkommene ein: sie „kommt nicht mit Stücken, sondern auf einem Haufen;" vermöge ihrer ist der Mensch ganz gerecht, nach seiner Person und nach seinen Werken.***) — Wir haben endlich bei Luther jene Sündenvergebung an und für sich auch noch zu unterscheiden von der freudigen Erhebung des ihrer inne werdenden Gefühles, welche freilich beim Gläubigen vermöge des ihm geschenkten heil. Geistes nicht ausbleiben kann (vgl.

---

*) Derjenige Begriff von justificatio, nach welcher sie schon in der dem Glauben vorangehenden Tödtung eintrete (B. 1, 218 f.), begegnet uns ohnediß nicht mehr.

**) Op. ex. 19, 109 f. 48. E. A. 25, 135.

***) E. A. 11, 171. 49, 276. Jen. 1, 543 b.; E. A. 7, 253 25, 142. 63, 123 f.

Weiteres unten) und welche wir bei der oben gegebenen Eintheilung der Rechtfertigung in „duas partes" sogar noch in den ersten Theil zu ziehen haben. Auch bei den Begnadigten nämlich, ja gerade bei ihnen regt sich noch das Gefühl der Sünde; sie erschreckt sein Gewissen noch, sie macht sein Herz zittern; ja Gott selbst entzieht seinen Heiligen oft jene Freudigkeit des heil. Geistes und das Herz muß dagegen fühlen, als wäre es von Gott und seiner Gnade verlassen, sowie auch Christus bald hoch erhoben war im Geiste, bald tief geängstigt. Da soll denn der Gläubige wissen, daß er dennoch Vergebung der Sünden habe, ja daß eben in der Anfechtung und durch sie Gott seine Gnade bethätigen wolle. Man darf überhaupt nicht meinen, die wahre Gerechtigkeit sei Gegenstand des Fühlens. Es gilt, zu glauben an die schon gegenwärtige Vergebung und Gnade ohne ein Fühlen und wider das Fühlen.*)

So also ist die Gerechtigkeit zu verstehen, welche der Christ vermöge seines Glaubens besitzt; so wird er gerechtfertigt.

Wir haben nun aber, indem wir zunächst wieder jene Vergebung, Begnadigung, Gerechtannahme ins Auge fassen, auch darüber noch nähere Bestimmungen aufzustellen, daß eben der Glaube es ist, wodurch der Christ sie erlangt.

Klar ist da bei Luther vor Allem der Gegensatz gegen die Meinung, daß der Mensch schon vorher gute Werke vollbringen könne und dann durch diese Etwas zu seiner Rechtfertigung beitrage. Ehe der Mensch anfangen kann das Gesetz zu erfüllen oder Gott und den Nächsten zu lieben, muß er den Geist haben und der kommt nach Gal. 3, 2 per auditum fidei.**) Luther wiederholt besonders den Satz, daß der Baum gut sein müsse, ehe die Früchte gut werden können.

Weiter lehnt Luther namentlich diejenige Auffassung des rechtfertigenden Glaubens ab, nach welcher erst etwas Anderes, das zu demselben hinzutrete, nämlich die ihn „gestaltende" und „schmückende" Liebe, das Rechtfertigende sein sollte: die scholastische Lehre von der fides informis und caritate formata (vgl. oben B. 1, 73). Eben auch die Liebe ist nach Luther nur möglich, sofern der Mensch schon ohne sie, rein durch den Glauben um Christi willen Gott angenehm,

---

*) Vgl. oben B. 1, S. 150; E. A. 45, 229 f. 12, 198 f. 47, 324 f. 50, 62. 11, 20 ff. Op. ex. 3, 278 f. Vgl. oben S. 439. **) Comm. ad Gal. 1, 366 ff.

der Sündenschuld los, oder gerecht geworden ist. „Wo man Vergebung der Sünden hat und glaubet, da folget die Liebe;" das ist auch der Sinn von Luk. 7, 47 vgl. 50. „Die Liebe ist des Glaubens, Geistes und Gerechtigkeit Frucht und Folge, nicht Schmuck und Anhang." Nicht die Liebe gibt, wie die Scholastiker lehren, dem Glauben seine lebendige Farbe und seine Fülle; sondern Christus, welchen der Glaube ergreift, welcher selbst in dieser festen Herzenszuversicht gegenwärtig ist, welcher vom Glauben gehalten wird wie der Edelstein vom Ringe, — er ist die forma, quae fidem ornat et informat.*)

Dagegen macht nun Luther, während er von der erst aus dem Glauben fließenden Liebe und ihren Früchten auf jenen für sich den Blick ablenkt, auch jetzt noch wie früher öfters das ethische Wesen des Glaubens selbst geltend, oder den Glauben, sofern er an und für sich ein Rechtverhalten zu Gott und dem göttlichen Gesetz ist.**) Wie der Unglaube Verletzung des Grundgebotes und hiemit Grundsünde (oben S. 363), so ist ihm der Glaube Gehorsam gegen das erste und Grundgebot des Dekalogs. Er ist ihm der höchste Gottesdienst. Gegenüber von dem Thun der Werke und dem Wirken der Liebe, welches nicht rechtfertigen könne, stellt ihn Luther als das rechte und erste „facere" hin, — dem „facere morale" gegenüber das „fidele facere." Hier, sagt er, sei das rechte Opfer, darin die eigene Vernunft, der ärgste Feind Gottes, Gotte geopfert werde. Hier werde Gott gegeben was ihm gebühre, es werde ihm zuerkannt seine Ehre und Gottheit, indem man ihn für den Gott halte, welcher auf uns achte, erhöre, sich erbarme u. s. w. Und zwar bezieht Luther ausdrücklich hierauf eben die Rechtfertigung: der Glaube rechtfertige weil er Gott die höchste Ehre gebe, nach Röm. 4, 20. Ja im Gegensatz zum Verdienst der Werke, auf welches die Gegner pochten, nennt er diß das „rechte Werk und Verdienst, damit Gott will geehret werden." Nur wie eine Ergänzung scheint dann (so Comm. ad Gal. 1, 334) zu diesem Werthe des Herzensglaubens an Gott und Christum, sofern derselbe immer noch ein unvollkommener, mit Zweifel und Mißtrauen verbundener sei, noch hinzuzukommen die göttliche Zurechnung um

*) Jen. 1, 565 b. E. A. 8, 117 f. 6, 344 f. 349. 31, 345 f. Comm. ad Gal. 1, 191 ff. 195. 235. 244. **) Vgl. hiezu oben B. 1, 145 f. 365 f., ferner aus der früheren Zeit besonders E. A. 20, 196 ff. 63, 126. 17, 117; aus den späteren Schriften E. A. 5, 226. 33, 309. Op. ex. 18, 118 ff., und besonders Comm. ad Gal. 1, 366 ff. 371. 379. 326—338. E. A. 47, 250 ff.

Christi willen, indem Gott um Christi willen, an den wir zu glauben angefangen haben, jenen unvollkommenen Glauben zu vollkommener Gerechtigkeit anrechne (ista duo perficiunt justitiam Christianam, scilicet fides in corde, — deinde quod Deus reputat istam imperfectam fidem ad justitiam perfectam propter Christum etc.). — Es fragt sich: wird so nicht der Glaube ganz als eigene Leistung geltend gemacht, wenn auch nur als unvollkommene, daher für sich noch nicht genügende? Ist nicht hiebei nur insofern eigentliches Verdienst ausgeschlossen, als der Glaube, der solches Verdienst hat, selber nur göttliches Geschenk ist? Allein Luther verwirft nun doch wieder nachdrücklich eine Auffassung, nach welcher der Glaube bei der Rechtfertigung als opus praeceptum, opus exactum lege divina, wie Liebe, Gehorsam u. s. w., in Betracht komme. Die Gerechtigkeit, sagt er, werde dem Abraham gegeben non operanti, sed credenti, — neque autem fidei ut nostro operi, sed propter cogitationem Dei, quam fides apprehendit. Sie soll erlangt werden nicht durch unser Glauben für sich, sondern „allein durch Christum und sonst nicht." *) Weit überwiegen über die hier beigezogenen Aussagen diejenigen, nach welchen eben rein nur das vom Glauben ergriffene Objekt, der dem Glauben gegenwärtige Christus, als Grund der Rechtfertigung hingestellt wird. Rein nur auf diesen, nicht auf das eigene Glauben, heißt Luther uns blicken, wenn er unseres Heiles uns gewiß machen will. — Eine noch genauere Erörterung und Bestimmung des Verhältnisses der hier ausgehobenen Momente zu einander hat Luther nicht hinterlassen; wir müssen uns begnügen, auf das, was er wirklich nach der einen und andern Seite hin ausspricht, aufmerksam gemacht zu haben.

Kehren wir hiernach zurück zu der gewöhnlichen Erklärung Luthers, daß der Glaube rechtfertige um seines Objektes willen, so wird dann, wie schon gezeigt wurde, als dieses Objekt nicht etwa bloß Christi Leiden, Wirken, Sterben, Auferstehen, sein Hingang zum Vater, seine Gerechtigkeit oder sein Verdienst (vgl. oben S. 425) bezeichnet, sondern ganz besonders auch die Person Christi selbst und zwar Christus, welcher im Glauben und in den Herzen der Gläubigen selbst wahrhaft gegenwärtig sei. Christus aber ist, wie gleichfalls gezeigt worden ist, im Herzen dann auch lebendig wirksam mit seiner Kraft, seinem Leben, seiner Gerechtigkeit; mit Christus kommt

---

*) Op. exeg. 3, 301. E. A. 7, 178. Tischr. Förstem. 2, 151. E. A. 58, 353.

der Geist zu bleibendem Innewohnen und Innewirken in den Herzen, als Prinzip neuen sittlichen Wandels. Da können wir denn weiter fragen: kommt bei der Vergebung und Gnadenannahme nicht eben auch diß in Betracht, daß jetzt dieses neue Prinzip gesetzt, daß Christus als Macht neuen sittlichen Lebens in den Gläubigen gegenwärtig, daß so in diesen selbst eine wahre Lebensgerechtigkeit wenigstens dem Keime nach vorhanden ist? — Wir erheben diese Frage nicht etwa bloß, weil neuere dogmatische Theorien uns auf sie führen; sondern eigene Aussagen Luthers veranlassen uns zu ihr, ja legen wirklich jene Auffassung uns nahe. Wir haben ihn früher geradezu aussprechen hören (oben B. 1, S. 285): fides justificat quia impetrat spiritum caritatis. Ebenso heißt es in der enarrat. epistol. et evangel. v. J. 1521 (Jen. 2, 356 b): justus ex fide vivet; quare? quia fides Christi mox accipit spiritum sanctum, qui diffundit caritatem in cordibus nostris"; und in einem Sermon desselben Jahrs (E. A. 20, 308): „der Glaube macht selig; warum? er bringet den Geist mit sich, der alle gute Werke mit Lust und Liebe thut u. s. w."; vgl. ferner die Vorrede zum Römerbrief E. A. 63, 122 ff. Haben wir nun nicht die Lehre Luthers überhaupt hiernach auszulegen? — Wir müssen aber diß trotz jener Aussagen dennoch verneinen. Wir müssen gerade darin, daß solche später verschwinden, eine weitere Fortbildung der Lehre Luthers erkennen. Vor Allem haben wir hier daran zu erinnern, daß nach seinen genaueren Erklärungen die Geistesmittheilung, so wesentlich sie ihm mit der Rechtfertigung verbunden ist, doch hinter die Sündenvergebung — nicht als Grund sondern als Folge derselben — zu stehen kommt. Ausdrücklich verwirft ferner Luther, während er Werke mit Nothwendigkeit aus dem Glauben folgen läßt, doch den Gedanken, daß man gerechtfertigt werde propter opera fidei futura. Ausdrücklich verwahrt er bei seinem Widerspruch gegen die „fides caritate formata", während er den Glauben als die Mutter der Liebe und der Tugenden überhaupt bezeichnet, sich doch dagegen, daß man diese deshalb neben dem Glauben zur Rechtfertigung beiziehe; und nicht dem Glauben, sofern er Keim derselben ist, legt er die Rechtfertigung bei, sondern er will die Gerechtigkeit allein zugeschrieben haben der Barmherzigkeit und der durch den Glauben aufgenommenen Verheißung von Christo. Er lehrt: „ea fides, quae apprehendit Christum, non quae includit caritatem, justificat." Zu den paulinischen Worten von dem durch Liebe thätigen Glauben Gal. 5, 6 bemerkt er: Paulus handle hier nicht

davon, was der Glaube sei oder vor Gott gelte, nicht von der Rechtfertigung vor Gott, sondern vom christlichen Leben, wo nun allerdings der Glaube auch wirken müsse.*) Diese Auslegung stellt er auch der „geflickten" Vergleichsformel entgegen, die zur Einigung der Katholischen und Evangelischen in Regensburg 1541 war vorgeschlagen worden: die Frage, wodurch man vor Gott gerecht werde, sei eine ganz andere als die, was der Gerechte thue; vor Gott gelte Nichts als sein Sohn Jesus Christus; dieser, fährt er dann fort, werde durch den Glauben ergriffen und im Herzen gefaßt; gerecht heiße man vor Gott um des Sohnes willen, der im Herzen wohne.**) Besonders interessant sind für uns zwei hieher einschlagende Verhandlungen Luthers mit Genossen des reformatorischen Werkes. Im Jahr 1531 nämlich hatte Brenz eben darüber angefragt, ob der Glaube nicht insofern rechtfertige, als man durch ihn den das Gesetz erfüllenden Geist empfange. Darauf erwiederte Melanchthon: man müsse vielmehr von der eigenen Erneuerung den Blick ganz ablenken auf die Verheißung und Christum u. s. w.; er sagt: sola fide sumus justi, non quia sit radix, ut tu scribis, sed quia apprehendit Christum, propter quem sumus accepti etc.; in diesem Stück, bemerkt er, lehre auch Augustin, an welchen Brenz sich anschließe, noch nicht die volle Wahrheit. Luther fügt dem Schreiben Melanchthons bei: auch er stelle sich die Sache so vor, als ob gar keine Qualität in seinem Herzen sei, die Glaube oder Liebe heiße, sondern an die Stelle hievon setze er Christum und spreche „haec est justitia mea, ipse est qualitas et formalis, ut vocant, justitia mea"; und zwar wolle er diesen auch nicht ansehen als einen Lehrer oder Schenker, sondern er wolle ihn selbst haben zum Geschenk, wie Christus nicht sage „ich gebe den Weg, die Wahrheit, das Leben", sondern „ich bin u. s. w."; in mir, sagt Luther, soll er bleiben, leben, sprechen, damit wir seien die Gottesgerechtigkeit in ihm (2 Cor. 5, 21), nicht in der Liebe oder den nachfolgenden Gaben.***) Im Jahr 1536 ging dann Melanchthon selbst Luther um eine Erklärung an über die Lehre Augustins, nach welcher man meinen sollte „nos justos esse fide, hoc est novitate nostra"; er fragt: „vos vero utrum sentitis, hominem justum esse illa novitate, an vero imputatione

---

*) Br. 4, 432. Op. ex. 3, 305. Comm. ad Gal. 1, 135. 2, 323 f. Jen. 1, 570. 565b. **) Br. 5, 353 ff. ***) Corp. Reformat. 2, 501 ff. Br. 4, 271.

gratuita, quae est extra nos, et fide, id est fiducia, quae oritur ex verbo?" Luther antwortet: „sic sentio et persuasissimus sum ac certus, hanc esse veram sententiam evangelii et apostolorum, quod sola imputatione gratuita simus justi apud Deum." Indem Melanchthon weiter fragt, wie es nach der Wiedergeburt sich verhalte, — wodurch Paulus nach seiner Wiedergeburt Gott angenehm sei (ob nicht doch durch die nun aus der Wiedergeburt fließenden Werke), — antwortet Luther: „nulla alia re, sed sola illa renascentia per fidem, qua justus factus est, permanet justus perpetuo et acceptus": er meint jedoch hier, wie wir sehen, diejenige renascentia, welche eben im Gläubigwerden selbst sich vollzieht (vgl. oben über den Begriff der Wiedergeburt), nicht das erst aus dem Glauben fließende eigene neue, gute Leben.*) — In diesen Erklärungen Luthers, ganz besonders in der an Brenz, ist nun freilich aufs Nachdrücklichste wieder enthalten, daß der Christus, auf welchen der rechtfertigende Glaube sich richte, in demselben Moment auch schon im Herzen sein müsse, und zwar auch schon als lebendig wirksame Macht; schwerlich wäre eine Aussage, welche das Innewohnen Christi so unmittelbar mit dem Glauben als rechtfertigendem geltend macht, von einem späteren Orthodoxen gut geheißen worden, wenn sie aus einem andern Munde gekommen wäre. Und es möchte Einer nun etwa immer noch fragen: ist nicht doch bloß das abgewiesen, daß die wirkliche Entfaltung des Geistes Christi in uns und unser eigenes neues geistliches Verhalten vor Gott als rechtfertigend in Betracht komme? kommt nicht doch, indem so aufs Innewohnen Christi gedrungen wird, wenigstens das als das Rechtfertigende in Betracht, daß Christus, wie der objektive Versöhner, so zugleich der gegenwärtige kräftige Keim der sofort beginnenden neuen Lebensentfaltung ist? Allein ein Recht zu dieser Deutung geben uns eben doch die Aussprüche des späteren Luthers nicht, — auch nicht die dem Brenz ertheilte Erklärung, wenn wir sie mit den andern zusammenhalten. Dabei haben wir zu beachten, daß es Luthern bei seinen Aussagen über die Rechtfertigung immer ums praktische Interesse, um die Tröstung und Versicherung der Gewissen der Gläubigen zu thun ist; und diese findet er, so gewiß Christus jetzt in ihnen sein soll, doch immer nur in dem objektiven Christus und dem Verheißungswort unwandelbar für die Subjekte begründet; die Erfahrung vom inwohnenden Christus ist eine wandel-

*) Tischr. Förstem. 2, 145 ff. E. A. 58, 347 ff.

bare: das Gefühl von ihm wechselt, die Früchte, welche aus ihm stammen, sind immer unvollkommen; in diesem Sinne sagt Luther auch wieder: „Christus ist nicht in mir, ich sehe ihn nicht leiblich u. s. w.“;*) auf den zur Rechten Gottes sitzenden, im Worte dargebotenen Christus soll das Herz sich richten, um der Gerechtigkeit und des Heiles gewiß zu sein. Wir werden so Luthers Anschauung dahin zu bestimmen haben, daß der Glaube, um Gerechtigkeit und Heilsgewißheit zu erlangen, auf Christus als den objektiven und im Worte dargestellten Versöhner sich richten und ihn als Gegenstand des Vertrauens ins Herz schließen soll, daß hiemit für die Gläubigen Vergebung der Sünden eintrete, und daß so erst der ins Herz geschlossene Christus auch als der Urheber neuen sittlichen Lebens und Verhaltens sich in ihnen bethätigen werde. — Aus dem bisher Ausgeführten wird denn auch klar, wie Luther einerseits so ernstlich darauf dringen kann, daß Christus mit seiner Gerechtigkeit nicht außer uns bleibe, sondern in uns sein wolle, und doch zugleich aufs stärkste andererseits darauf, daß unsere Gerechtigkeit vor Gott eine fremde sei und bleibe, daß sie „rein und gar außer uns genommen und auf Christum und sein Werk gesetzt werde“, daß der Christ gerecht sei „extrinseca sanctitate, hoc est justus misericordia et gratia Dei“, sofern Gott um Christi willen die Sünden vergebe.**)

Rein durch den Glauben also wird nach Luther der Mensch gerechtfertigt, ehe er noch die Liebe in sich hegen und gottgefällige Werke thun konnte. Und rein durch den Glauben soll nun endlich auch derjenige, welcher bereits im Geiste der Gnade und Wiedergeburt wandelt und Gutes wirkt, fortwährend der Sündenvergebung und des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig bleiben.

Auch hier wie bei unserer nächstvorangegangenen Ausführung bemerken wir, daß Luther Sätze, in welchen er anfänglich noch das eigene neue Verhalten des Menschen zur Rechtfertigung bezog, später vollends aufgegeben hat. Wir meinen diejenigen, in welchen er früher für die Vergebung der im Wiedergeborenen noch vorhandenen Sünde den eigenen Eifer und Fortschritt oder den schon eingetretenen Anfang der Reinigung geltend machte (oben B. 1, S. 147 f. 285. 311, vgl. weiter E. A. 63, 131 in der Vorr. z. Römerbr.). Auch die fortwährende, wie die ursprüngliche Gerechtannahme will er nun

*) E. A. 47, 253. **) Jen. 1, 543b. E. A. 3, 424 f. 12, 118. Op ex. 19, 43 ff.

vielmehr einfach auf die „fremde“ Gerechtigkeit Christi begründet haben und auf den diese ergreifenden Glauben. Er sagt von jener angefangenen Reinigkeit, sie werde für eine ganze, vollkommene gerechnet nicht um ihrer selbst willen, sondern um des willen, weil der Christ im Glauben an dem die Vergebung verheißenden Gotteswort hange.*) Er spricht insbesondere auch denjenigen Werken und Tugenden, welche nun wirklich beim Gläubigen und Gerechtgewordenen sich kundgeben, eine eigene Geltung vor Gott ab.

Allerdings, sagt Luther, das Herz, welches Gottes Liebe erfahren hat, muß selbst auch nothwendig Liebe zu Gott in sich hegen. Der Gläubige muß als neue Kreatur Werke thun necessitate consequentiae seu immutabilitatis, wie ein lebendiger, fruchtbarer Baum nothwendig mit Früchten herausbricht, wie die Sonne mit innerer Nothwendigkeit leuchtet. Der Glaube bereitet das Herz zu zu der Gesetzeserfüllung, welche geschieht durch die Liebe, ja er ist selbst der Thäter und die Liebe die That. Indem Christus durch den Glauben in uns lebt, können sie ebensowenig unterlassen werden als der Glaube selbst, sind so nothwendig als dieser. Hieher gehört Galat. 5, 6: man glaubt gar nicht wahrhaft, wenn nicht die Liebeswerke folgen.**) So muß man denn an der Liebe spüren und prüfen, wo rechter Glaube an Gott und Christus sei. Und nur wenn man vor Menschen und vor Gott sagen kann, man habe in Liebe nach Vermögen Gutes gethan, kann man auch in freudiger Glaubenszuversicht bleiben und vors Gericht treten, während denen, welche ohne Liebe und ohne ein unschuldig Leben ihres Glaubens und ihrer Taufe sich rühmen, unter den Stößen des Teufels das Gewissen verzagen und der Glaube entfallen muß; denn der Teufel wird sagen: „was kannst du vom Glauben und von Christo rühmen? du hast es doch dein Leben lang nicht beweiset.“ Ja so muß eben durch den in Werken sich erweisenden Beginn der neuen Kreatur die Berufung festgemacht, so muß durch die Beweisung des Glaubens in Werken der Liebe der Glaube selbst immer stärker und unbeweglicher werden, vgl. 2 Petr. 1, 8 und den 1. Joh.brief. Die zur Lebensgerechtigkeit gehörige Willigkeit zur Vergebung gegen unsere Nächsten stellt Luther einmal, bei der Erklärung von Matth. 6, 14 f., sogar mit den Sakramenten

*) E. A. 49, 276 f.

**) Tischr. 2, 149. E. A. 58, 350. E. A. 49, 348. 8, 61 ff. 13, 240. 49, 67 f. Comm. ad Gal. 2, 324. Br. 3, 375. Jen. 2, 519.

zusammen, durch die wir der Gnade und Vergebung unserer Sünden gewiß werden; wir sollen nämlich, indem wir solch Werk aus dem Wort und der von Gott dafür gegebenen Verheißung thun, hierin ein gewiß Wahrzeichen haben, daß Gott uns gnädig sei; und im Gefühl jener Willigkeit sollen wir schließen, daß wir solch Werk nicht von Natur thun, sondern schon durch Gottes Gnade geändert seien. Einen Glauben, der noch im letzten Moment, ohne auch noch in Werken sich bethätigen zu können, Christum ergreife, findet Luther nicht unmöglich, wohl aber schwer.*)

Allein nimmermehr soll darum doch die Rechtfertigung selbst auf den Werken oder der Liebe des Wiedergeborenen ruhen. Da betont vielmehr Luther aufs stärkste, daß eben doch auch diesem, ja auch jedem guten Werke desselben die Sünde noch anhafte, daß er nimmermehr den göttlichen Geboten genugthue, daß ihn, auch wenn er nach Vermögen Gutes gethan, doch stets sein Gewissen verklage, weil er viel mehr, als er selbst wisse, gefehlt habe. Da kann denn mit Gott allein der Glaube handeln, ohne daß die Werke oder die Liebe hier mit hereinkommen dürften. Wir haben vorhin gehört, daß der Wiedergeborene doch auch „vor Gott" mit seinem Gutesthun sich rühmen dürfe; aber sofort bestimmt diß Luther näher dahin: dieser Ruhm gelte wohl vor Gott und Gott selbst wolle so am Tage des Gerichts wider alle Feinde und Teufel Zeuge für solche Christen sein, damit sie die Freudigkeit 1 Joh. 4, 17 haben; aber dieser Ruhm gelte nicht „wider Gott" oder „bei Gott", nämlich nicht „zwischen ihm und mir allein"; wo es sich handelt um mein Verhältniß zu Gott selbst, um mein Bestehen vor ihm und nicht bloß vor der Welt und jenen Feinden, da liegt doch Alles nur am Glauben.**) Luther vergleicht mit dem Verhältniß von Glauben und Werken zu einander das Verhältniß der Gottheit und Menschheit in Christo: wie Christus allein durch die Gottheit Christus und der Herr sei, durch das angenommene Fleisch aber greifbar für uns werde, so sei der Glaube rechtfertigend als fides absoluta seu abstracta, müsse aber greifbar werden in Werken als fides concreta, incarnata.***) Auf die Frage,

*) E. A. 49, 191 ff. 13, 237 f. 19, 287 f. 383 ff. 402 f. 43, 186 ff. Jen. 1, 545 b. E. A. 63, 295 (Luther über den hohen Werth der Werke gegen die Wiedertäufer). **) vgl. oben B. 1, 246. 282 f. Jen. 1, 542. Op. exeg. 1, 250. E. A. 19, 315 ff. 66. 345. 26, 297. 12, 177 f. Comm. ad Gal. 1, 202 f. E. A. 19, 387 ff. 391. ***) Br. 6, 432. Comm. ad Gal. 1, 381 ff.

Melanchthons, ob justitia operum necessaria ad salutem, antwortet er: „non quod operentur seu impetrent salutem, sed quod fidei impetranti praesentes seu coram sunt, sicut ego necessario adero salutem meam.“ *) Und so wenig können jene Werke rechtfertigen, daß vielmehr, wie der Wiedergeborene fortwährend nur durch seinen Glauben und vermöge göttlicher Zurechnung vor Gott gerecht ist, so auch seine an sich mangelhaften und befleckten Tugenden und Werke eben nur um seines Glaubens willen Gott wohlgefallen. **)

Den Werken indessen oder überhaupt dem eigenen Rechtverhalten, Arbeiten, Dulden des Gläubigen wird schließlich nach Luther doch auch noch Etwas von Gott zu Theil. Das sind nämlich besondere Vergeltungen, welche Gott den Frommen, während sie schon rein durch den Glauben seine Gnade, Vergebung und Himmelreich haben, zu ihrer Tröstung und Stärkung noch dazu verheißt. Und zwar sind es Gaben theils für jenes, theils auch schon für dieses Leben. Auch schon in dieser Welt nämlich kann Gott einen besonders großen Stern aus einem Christen machen, kann wegen seines Gebets und seiner guten Werke eines ganzen Landes verschonen u. s. w. Und am jüngsten Tage werden die, welche viel leiden und arbeiten, herrlicher denn Andere geschmückt werden, um als sonderlich große Sterne zu leuchten. Den Werken kommt so nicht zu, daß sie die Person rechtfertigen, wohl aber daß sie „accidentaliter glorificabunt personam certis praemiis.“ — Wir erinnern hier daran, daß Luther sogar auch der äußern Gerechtigkeit der Nichtwiedergeborenen eine gewisse äußere, irdische Belohnung von Seiten Gottes zuerkennt (oben B. 1, 245. B. 2, 104 f.). Für die Früchte, welche den Frommen zufallen, will er dann auch geschehen lassen, daß man sie „Verdienst“ heiße. An und für sich aber haben die Werke der Frommen auch hier Nichts zu verdienen, so wie sie ja ohnediß nur um des Glaubens willen und weil sie in Christo geschehen, Gott wohlgefallen; nicht ihrer eigenen Würde halber sind sie so köstlich, um jenen Preis zu erlangen, sondern der Verheißung wegen, die der gnädige Gott zu unserer Stärkung uns gegeben hat. — Neben der eigentlichen Seligkeit, der Gottesgnade, der Theilnahme am Himmelreich erscheint so diese Ausstattung mit besonderer Herrlichkeit immer nur als etwas äußerlich Hinzutretendes, sowie für die Erlangung jener ersteren die

---

*) Tischr. 2, 151. E. A. 58, 353. **) Tischr. 2, 150. E. A. 58, 350 f. Op. ex. 1, 81.

Werke (obgleich sie aus dem Glauben fließen sollen) beim Glauben nur äußerlich daneben stehen, ohne zu seiner Bedeutung für die Rechtfertigung Etwas hinzuzuthun. Alle Gläubigen sind auch nach Luther, obgleich an Herrlichkeit ein Stern den andern übertrifft, doch ihrer Person nach gleichsehr Gott wohlgefällig und von ihm geliebt, indem sie eben alle gleichermaßen gerecht sind in dem Einen Christus.*)

Das Leben und Verhalten im Stande der Gnade.

In jenem rechtfertigenden Glauben an Christus also sind nun die Christen des höchsten Heilsgutes schon wesentlich theilhaftig; sie sind „gerechte, lebendige und selige Leute" daher daß sie diesen Herrn haben.**) Und zwar ist ihnen solch Gut zum Eigenthum geworden bereits in der Taufe, welche sie als Kinder empfingen. Wir wissen aus Luthers Erklärungen über die Kindertaufe, daß eben jener Glaube schon in ihr den Kindern kraft des heil. Geistes eingepflanzt werde, und verweisen für Weiteres hierüber noch auf unser folgendes Hauptstück. So erscheint dann der ganze nachfolgende Glaube der echten Christen nur als Erhaltung und neue Anfachung desjenigen, der schon dort sie selig machte, und Alles Gute, dessen sie im Glauben genießen, als ein ihnen von Anfang an zukommendes, nur immer neu ergriffenes Besitzthum.

Die Christen, sagt Luther, sind schon selig ihres innerlichen Wesens halber, in der neuen Geburt. Das Seligwerden, welches die Schrift denen, die Gutes thun, für die Zukunft verheißt, bedeutet, daß ihre Seligkeit wird offenbar werden. Ja das Leben eines rechtgläubigen Christen nach der Taufe ist nicht mehr, denn ein Warten auf die Offenbarung der Seligkeit, die er schon hat.***) — Es findet da statt, wie wir gehört haben, ein wahrhaftiges Inwohnen Christi und des göttlichen Geistes. Die Christen werden ein Tempel Gottes, ihr Herz ein Thron der hohen Majestät. Sie werden „gottförmig", — „Mitgenossen der göttlichen Natur", — ja „vergottet". Wie nämlich Gottes Natur ewige Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, Leben, Friede, Freude und Lust, kurz Alles Gute ist, so überkommen

*) Comm. ad Gal. 1, 382. E. A. 50, 181 f. 49, 288 (hier redet Luther von „Krönlein"), und besonders 43, 356—368 (361: katholische Lehre vom praemium essentiale und accidentale). 58, 354. Tischr. 2, 152.

) E. A. 14, 120. *) E. A. 7, 174 f. 165.

auch sie Alles, daß sie ewig Leben, ewigen Frieden und Freude haben, rein, gerecht und allmächtig wider Teufel, Sünde und Tod sind; und insbesondere haben und erweisen sie nun die göttliche Natur, sofern diese ist eitel Wohlthätigkeit, Freundlichkeit u. s. w. So sind sie Kinder Gottes; sie sind es durch die Geburt aus Gott; sie sind es im Glauben, welcher selbst die göttliche Geburt ist (vgl. S. 448); sie sind es, indem sie durch den Glauben zu Erben aller göttlichen Güter werden. So werden sie selbst auch mit Gottes und Christi Namen genannt: sie heißen Götter (Psalm 82, 6) und Christen. Indem der Gläubige Christum annimmt und Christus für ihn eintritt, darf er sogar sagen: „ich bin Christus“; Christi Gerechtigkeit, Sieg, Leben u. s. w. ist sein, sowie umgekehrt Christus von Jenem, der ganz an ihm hängt, sagen will: „ich bin dieser Sünder“; auf verwerfliche, lästerliche Weise sagen dagegen die selbstgerechten Heuchler in ihrem Innern: „ich bin Christus“, indem sie das, was Gott und Christo allein zukommt, sich beilegen und ihr und Anderer Heiland sein wollen. Die Christen sind dann wahrhaftig in Christo auch Helfer und Heilande der Welt; sie sind Götter der Welt gegenüber durch die Liebe, in der sie ihre göttliche Natur bethätigen; und sie sind Könige und Herren über alle Dinge, so daß in Wahrheit auch der Teufel ihnen dienen muß. — Wir haben mit und in diesen Gütern und dieser Würde der Christen auch schon den Quell, aus welchem fortan mit innerer Nothwendigkeit ihre sittliche Thätigkeit unter den Mitmenschen und übrigen Kreaturen fließt: hingebend schütten sie ihr Gutes für die Andern aus, so wie durch Christus über sie das göttliche Gut ist ausgeschüttet worden.*)

In diesem hohen, seligen Stande der Gnade haftet nun freilich den Christen noch immer die Sünde an. Begonnen hat die Tödtung derselben in der Taufe; aber der alte Adam ist darum noch nicht gar abgestorben, sondern es bleibt noch viel von ihm. Es steht mit dem Christen, wie mit jenem Verwundeten, dessen der Samariter (Luk. 10, 34) sich erbarmte: seine Wunden sind verbunden, das Oel der Vergebung ist hineingegossen, aber er ist darum noch nicht flugs heil gemacht; vollkommen geheilt werden die Sünden erst sein, wenn wir sterben werden. Es bleibt so noch die böse Lust der Erbsünde. Und

*) Oben S. 437 f. 383. E. A. 12, 285 f. 7, 159. 50, 253. 51, 219. 15, 238. 40, 129 ff. 10, 203 ff. 15, 194. Comm. ad Gal. 1, 247 ff. 373 f. Jen. 2, 523 b. E. A. 12, 287. 49, 105 f. 14, 290. 15, 248. 34, 197 35, 133; oben B. 1, 367. B. 2, 344.

diese muß, wie gegen Eck und dann besonders in der confutatio rationis Latomianae ausgeführt worden ist, auch nach der Taufe, in welcher man Vergebung für sie erlangt, wahrhaft als Sünde anerkannt werden. Denn es muß darauf bestanden werden, daß Sünde Alles ist, was nicht gemäß ist dem göttlichen Gesetze; die Sünde ist so immer der Substanz nach sich gleich, wenn auch der Größe nach verschieden. Sündhaftes klebt so ferner auch allen den guten Werken, welche der Christ in Kraft des heil. Geistes vollbringt, noch immer an; so sündigt der Christ auch noch im Gutesthun, nach Pred. Sal. 7, 21; so ist sogar jedes gute Werk Sünde zu nennen: denn es entspricht ja doch nicht wahrhaft den Geboten Gottes; nur wird, was an den guten Werken Sünde ist, um Christi willen nicht für Sünde gerechnet. Auch durch jedes Lebensalter zieht sich, in eigenthümlichen vorherrschenden Formen, die Sünde fort. Ja man kann so sagen: vita nostra non solum peccat, sed est ipsum peccatum. Und zwar ist hiebei in den Christen das Gefühl der Sünde noch größer als bei andern Leuten; denn diese, in Sicherheit dahinlebend, lassen sich die Sünde nicht kümmern.*) — Im Bewußtsein solcher fortwährender Sünde darf dann der Christ stets jener Vergebung sich getrösten, welche ihm schon in der Taufe geschenkt ist, welche fortwährend in Christo ihm zu theil wird, und für deren Aneignung auch fernerhin der Glaube an den Erlöser genügt. Ja wir dürfen so — indem wir sagen: omnis Christianus habet peccatum — zugleich sagen: nullus Christianus habet peccatum. Aber wie in Betracht dieser Vergebung die Sünde schon ganz getilgt ist, so muß sie auch fortwährend und mehr und mehr getilgt werden insofern, als der Gläubige innerlich von ihr gereinigt wird. Das will der heil. Geist thun; er muß die Wunden noch täglich reinigen; ohne ihn würden wir wieder faul. Dazu wirkt Gott namentlich auch durch mancherlei Kreuzigung und Leiden. Und eben hiezu, daß wir jetzt von den Sünden lassen und ein ander Leben führen, sind die Sünden uns abgelassen und wir zu Gnaden gekommen. So muß die Buße der Christen währen bis in den Tod, indem er mit der übrigen Sünde im Fleisch durchs ganze Leben sich beißt; das Werk der Taufe muß ferner und fort und fort sich vollziehen in einer täglichen Aus-

*) E. A. 16, 141. 15, 50 f. 3, 357. Op. ex. 10, 193. Oben B. 1, 282 f. B. 2, 366. Jen. 2, 406 ff. Oben B. 1, 148 f. 246. E. A. 24, 134 ff. 25, 142. Op. ex. 22, 404 f. Comm. ad Gal. 1, 275 f. E. A. 3, 307.

fegung und einem fortgesetzten Abnehmen der Sünde. Auch diß gehört zum Begriff und Wesen der Heiligkeit, welche den Christen zukommt: sie heißen ein heilig Volk vermöge des heil. Geistes, der sie täglich heiligt nicht allein durch die von Christo ihnen erworbene Vergebung der Sünden, sondern auch durch Ausfegen und Tödten derselben. Und wirklich können so die Christen hiezu gelangen und gelangen wirklich hiezu, wenn sie nur nicht selbst wieder muthwillig der Sünde sich ergeben. Getödtet wird schon in der Bekehrung und Taufe das „Haupt und Leben der Sünde“. Die wahren Christen sind ihr, so viel sie sich auch noch regt, nicht mehr unterthan, sondern herrschen über sie; sobald sie sich regt, schlagen sie in sich, erinnern sich des göttlichen Wortes, stärken sich durch den Glauben der Vergebung und widerstehen ihr so; es verhält sich da, wie einst bei Israel, als die Könige Canaans getödtet und nur noch überwundene, murrende Reste der Cananäer übrig waren. Während der Nichtchrist im Gefängniß der Sünde steht, weiß der Christ nur noch von einer gefangenen Sünde; Christus hat sie so gefangen, daß sie den Christen nicht mehr reizen noch locken soll; und ob sie ihn noch lockt, spricht er: du pfeifst mir süße und willst daß ich soll Uebles thun u. s. w., aber ich will diß Alles mit Füßen treten. „Fleisch“ heißt dann zwar auch noch der Wiedergeborene, aber nur wegen der Reste des Fleisches, welche noch wider des Geistes Erstlinge in ihm streiten.*) — Und wie die Sünde immer mehr noch ausgethan werden muß, so müssen auch die Kräfte und Tugenden des Geistes immer mehr noch zunehmen. Die Gaben des heil. Geistes können vermöge ihrer eigenen Natur nie ruhen; sie wachsen beständig in den Menschen, welche ihrer recht gebrauchen, während sie dagegen, wo man sie mißbraucht, beständig abnehmen; hiernach ist das Wort zu verstehen: wer da hat, dem wird gegeben u. s. w. — Ueberhaupt ist so des Christen Leben beständige Bewegung, beständiger Fortschritt, — von Lastern zu Tugenden, von einer Tugend zur andern. Wer nicht stets hierin begriffen ist, der ist kein Christ. Des Christen Leben ist nicht ein Wesen, sondern ein Werden. Christianus non est in facto sed in fieri. Einerseits ist er allerdings schon im Himmel: eben indem er strebt hineinzukommen, sieht ihn Gott an, als wäre er schon drin;

---

*) Vgl. oben B. 1, 348; — Op. ex. 19, 43. E. A. 18, 235 f. 16, 141. 103. Oben B. 1, 190 f. 213 f. E. A. 25, 135. 16, 104 f. Oben B. 1, 350. E. A. 25, 353 f. Oben S. 449. E. A. 9, 151, f. 170. 47, 48. Jen. 2, 418b. E. A. 4, 29. Jen. 3, 219b.

er ist unter die himmlischen Bürger geschrieben und hat seinen Wandel allda mit Gebet, Glauben, göttlichem Wort, den Sakramenten u. s. w. Andererseits strebt er erst in den Himmel; und wer meint, er sei schon dort, kommt niemals hinein. Summa: proficiendum est, non standum et secure stertendum. *)

Zur Reinigung und zum Wachsthum der Christen wirkt Gott, wie wir gehört haben, vornehmlich auch durch Kreuz und Leiden. Wir kommen hiemit auf jene „Pein," welche mit der Buße bis zum Tode fortwähren muß und welche Gott gerade auch den Gläubigen noch auflegt (vgl. oben B. 1, 204. 214). Und dahin gehören nun ganz besonders auch die innern Anfechtungen, in welchen dem Christen immer aufs Neue zu Muthe wird, als ob Gottes Gnade von ihm gewichen wäre. Gottes Angesicht hat sich da von ihm abgekehrt. Er fühlt sich verlassen von Gott. Er sieht Nichts, denn eitel Zorn und Schrecken. Er ist mit dem Gefühle seines Herzens gar im Tod und in der Hölle (vgl. oben B. 1, 34). Das ist die schwerste Pein, das auch die heftigste Versuchung: es regt sich da in ihm der Geist der Lästerung, daß er mit Gott zürne, welcher es nicht recht mache. In diesen Zustand bringt ihn der Teufel, der ihm feurige Pfeile ins Herz drückt; Gott selbst aber ist es, der eben durch den Teufel solch Leiden schickt (vgl. oben S. 312 ff.). Unter solchen Schmerzen und Kämpfen hat Luther selbst geseufzt; in ihnen haben die großen Heiligen Abraham, Jakob, Hiob, David, Paulus vorangehen müssen; sie hat bis auf den Grund Christus gekostet (vgl. oben S. 414 f.). Daß wir sie noch fühlen, ist begründet in unseren Sünden; einen göttlichen Zorn fühlen wir, der eben gegen die Sünde sich richtet; des Teufels Angriffe haben ihre Macht in dem Gesetz, welches uns die noch vorhandene eigene Sünde aufdeckt; auch Christus hat ja eben unter der Last der Sünden so gelitten, nämlich sofern er die unsrigen auf sich genommen hatte. Doch nicht so ist diß zu verstehen, als ob diejenigen, welche am schwersten von solchen Anfechtungen getroffen werden, darum für die ärgsten Sünder erachtet werden müßten, oder als ob die Größe der Anfechtung wenigstens darauf schließen ließe, daß bei einem solchen Christen der allgemeine Glaubensstand noch besonders nieder und schwach wäre. Im Gegentheil ist uns ja schon gesagt, daß gerade der Christ, der Wiedergeborene die Sünde erst

---

*) Br. 1, 487. E A. 24, 73. 46, 156. Comm. ad Gal. 3, 315. Jen. 4, 343.

recht fühlt. Und gerade erst diejenigen unter den Christen nun werden nach Gottes Fügung am meisten vom Teufel angegriffen, erschreckt und blöde gemacht, welche schon eine besonders hohe Stufe des Christenthums erreicht haben, — die „hohen Heiligen Gottes." „Es widerfähret nur Solchen, die schon einen starken Glauben und Geist, dazu auch ein unsträflich Leben führen und viel Gutes thun und leiden, daß sie sich vor Niemand fürchten dürfen." Andere könnten solche Püffe auch gar nicht aushalten. Was aber ist dann bestimmter die Ursache, weshalb eben ihnen Gott diß auflegt? Eben sie sollen nun durch Schrecken und Noth auch besonders versucht werden, ob sie recht glauben und lieben. Eben sie müssen sonderlich vor Vermessenheit verwahrt und neu aufs tiefste gedemüthigt werden, damit sie im Besitze sonderlich hoher Gnade und Gabe nicht auf sich selbst sich wieder verlassen. Erst recht noch soll in ihnen abgetödtet werden die eigene Gerechtigkeit, das Fleisch, die eigene Vernunft. Immer neu und besser sollen sie lernen den rechten Trost suchen allein bei Christus, beim Worte, bei den Sakramenten. Und aus der Anfechtung, die sie also bestehen, will dann Gott desto größern Muth und Stärke verleihen; auch lernen sie so die Gegenwart des Geistes in ihnen selbst prüfen und empfinden und werden jetzt erst recht voll Geistes. Endlich läßt ihnen Gott Solches auch zum Exempel für Andere widerfahren: zum Schrecken für die Sichern und Unbußfertigen, welche bedenken sollen, wie da sie einmal bestehen könnten, wenn sie einmal plötzlich die Angst träfe, — zum Trost anderen geängstigten Gewissen, welche sehen, daß Gott auch die höchsten Heiligen so angegriffen habe. Und Gott will ja wirklich seinen Heiligen dazu helfen, alle solche Anläufe zu bestehen. Christus hat für sie diese Leiden unschädlich, ja heilsam gemacht. Gott läßt die Seinigen nicht versucht werden über Vermögen u. s. w. 1 Cor. 10, 13. Christus will wieder zu ihnen kommen und sein Licht ihnen aufgehen lassen; eben jetzt sollen sie auch aus eigener Erfahrung lernen, wie gewaltig er sei, der Ueberwinder von Sünde und Tod. So sollen sie denn wissen, daß auch unter dem Gefühle des Zornes und des von Gott Verlassenseins dennoch die Gnade ihnen unverrückt bleibe, daß Gott in Wahrheit gerade hier ihnen recht gegenwärtig sei, daß sie in Güte gezüchtigt werden (vgl. oben S. 414 f.). Wir haben schon oben erklärt, wie hiemit nach Luther die Realität des Zornes nicht soll aufgehoben sein (S. 312 ff.): dieser trifft sie, sofern eben auch sie noch Sünde haben; aber als das Innerste, das sie jetzt nur für eine Weile nicht fühlen, waltet

in Gottes Sinn und Verhalten gegen sie, die er als Glieder Christi angenommen hat, seine brünstige Liebe; er thut das opus alienum, um dadurch sein opus proprium zu vollbringen. Sie aber sollen hiebei auch ohne Fühlen ans Gnadenwort sich halten. Und während sie im Uebrigen ganz den Verdammten gleich sind, sollen sie, wie Gott doch ihnen gnädig ist, auch selber „Gunst gegen Gott behalten" und nur sorgen, daß Gottes Lob und Ehre nicht von ihnen falle. So dürfen und sollen sie dem Teufel entgegenhalten: „dennoch ists nicht der Tod und Zorn; dennoch ists väterliche Strafe." So mögen sie dann manche Gedanken der Anfechtungen auch ohne langen Zank mit denselben sich ausfallen lassen, wie wir die Vögel uns nur lassen über den Kopf fliegen (oben S. 356).*)

Von hier aus werden wir denn auch vollends verstehen, was Luther von den zum Heilsleben gehörigen beseligenden Gefühlen sagt, — wiefern sie eben zu diesem Leben gehören und wiefern man doch auch wieder auf sie verzichten und gerade im Gegensatz gegen das eigene Fühlen beim Glauben an die Gnade aushalten müsse (vgl. S. 439. 451). Wir haben vernommen (S. 439): der Glaube muß fühlen die Wahrheit des göttlichen Wortes. Fühlen muß unser eigen Herz und Gewissen, daß wir auch unter den Sündern sind, die als solche nur durch Gnade selig werden können. Fühlen müssen wir, erleuchtet und entzündet vom heil. Geist, wie Gott die Welt geliebt und seinen eigenen Sohn gegeben hat Joh. 3, 16. Und fühlen muß nun jeder Einzelne auch die ihm individuell zu Theil gewordene Gnade und Vergebung. Christus, der barmherzige Samariter, gießt mir das Oel ein, nämlich seine Gnade, so daß ich fühle, wie ich ihm auf seinem Rücken liege; das macht mich fein lustig im Gewissen. Jeder hat wahrzunehmen und zu prüfen, ob er den heil. Geist auch fühle und die Stimme desselben, die Abba ruft, in sich empfinde; er muß seiner Kindschaft und Seligkeit freudig und ohne Wanken in seinem Gewissen sicher sein; ist auch noch Streit in ihm, indem er Gott als zornigen Richter über sich empfindet, so muß doch darin diese kindliche Zuversicht endlich obliegen. Da fühlen wir dann, indem wir Gottes Wort groß halten, auch die Gegenwart Christi

---

*) Vgl. — neben einer Menge anderweitiger Aussagen, besonders auch in den Briefen — Op. ex. 16, 249 ff. 305 f. 17, 50 ff. 57. 3, 277—84. 9, 90—99. E. A. 11, 19 ff. 9, 90 ff. 39, 44 ff. 34, 201 ff. 37, 350 f. 49, 194 ff. 41, 68. 19, 401.

und der lieben Engel in unserem Herzen. Und eben dadurch, daß das Herz, vom Geist entzündet, die Liebe Gottes fühlt, hebt es dann auch selbst zu lieben an. Wissen und empfinden müssen wir auch von unserem eigenen Glauben, daß es ein von Gott gewirkter sei. Fühlen müssen wir ihn auch, indem er herausbricht in unserem Leben.*) — Allein es bleibt nichtsdestoweniger dabei, daß, sobald einmal der Glaube an das objektive Wort der Vergebung durch den Geist, der die Predigt des Wortes kräftig macht, erweckt ist, man die Vergebung wirklich sich zu eigen gemacht hat, obgleich man das selige Gefühl der einem persönlich zugeeigneten Vergebung nicht sogleich und nicht jederzeit genießt (vgl. oben S. 451 B. 1, 150). Ja in jenen Anfechtungen muß der Begnadigte gerade das Gegentheil wieder verschmecken. Und mit ganz besonderem Nachdruck redet Luther — zur Unterweisung und Aufrichtung der Gläubigen — eben hievon. Da soll man glauben auch ohne zu fühlen und wider das, was man jetzt fühlt; der Glaube ist insofern insensibilitas. Der Christ soll sich hier, ohne zu murren, damit begnügen, daß Gott gut ist, ob er auch diese Güte nimmermehr empfinden sollte. Er soll nicht nach seinem eigenen Gefühl urtheilen, sondern schlechthin ans Wort sich halten, am Worte hängen. So soll er, auch wenn er am allermeisten wieder seine Sünden fühlt, dennoch sagen: ich habe Vergebung der Sünden. Auf Christum allein soll er sehen und schwächlich wenigstens an ihn glauben, an ihn sich halten, bei dem es heißt: sei getrost, deine Sünden sind dir vergeben.**) — Jene ersten Aussagen Luthers über die Entstehung des Glaubens im Ergriffensein des Herzens und Gefühles sind hiemit nicht aufgehoben. Und weiter verheißt er dann dem Glauben gerade nach solchen Anfechtungen und durch sie neue, höhere selige Erfahrung und neue, stärkere Gewißheit; die Ausharrenden sollen den Trost der göttlichen Liebe und Gewißheit in ihr Herz ausgegossen fühlen.***) Jenem Worte: „ob man die Güte Gottes auch nimmermehr empfinden sollte," fügt er sogleich bei: „das doch unmöglich ist" (E. A. 45, 230). Die kindliche Zuversicht muß, wie wir gehört haben, doch endlich obliegen.

---

*) Br. 3, 355. E. A. 16, 74. 14, 16 f. 7, 275. 326. 12, 260. 46, 163. 29, 334. 12, 250 f. 11, 185. 12, 260. 16, 74. 19, 403. Br. 6, 20. **) E. A. 50, 62. 12, 271 f. 45, 229 f. Op. ex. 16, 280. Br. 3, 532 f. E. A. 12, 270. 308 f. 14, 270. 47, 324 f. 11, 198 f.
***) E. A. 12, 281. 299. 14, 220. 49, 196 ff.

Gemäß all dem Bisherigen beantwortet sich endlich bei Luther auch die Frage, ob und wie der Christ, indem er im Stande der Gnade sich befindet, dieser Gnade und hiemit seines ewigen Heiles gewiß sein könne und solle. Mit Abscheu spricht Luther davon, daß der Papst „die Gewißheit und Versicherung göttlicher Gnaden gar verboten gehabt habe" (vgl. oben B. 1, 29 f). Daß Gott mir, dem Glaubenden, gnädig sei, ist an und für sich eben dadurch gesichert, daß er mir gnädig in Christo Vergebung und Leben darbietet und diß für mich an Nichts Anderes als eben an mein Glauben bindet; hiemit gefallen ihm dann auch alle meine Werke wohl — als rechte, gute, christliche Früchte. Und indem er selbst will, daß ich ihm und seinem Worte glaube, will er, ich solle eben das glauben, daß ich in ihm einen gnädigen Gott habe und mit meinen Werken Gegenstand seines Wohlgefallens sei. Ich soll glauben, daß Christus für uns gelitten hat; ich soll mit fester Zuversicht ergreifen das evangelische Wort; ich soll namentlich gewiß sein, daß das Wort der Absolution, welches mir individuell die Vergebung zuspricht, Gottes Wort sei (vgl. B. 1, 220 ff., Weiteres im folgenden Hauptstück); ich soll wissen, daß, weil ich jetzt durch den Glauben in Christo und gereinigt bin, auch mein Leben Gott gefalle. — Und auch dessen, daß ich so glaube, kann und soll ich nun gewiß sein. Luther weist diese Reflexion des christlichen Bewußtseins auf sich selbst und den eigenen Glauben nicht zurück, sondern fordert sie. Er gibt dem Satz Augustins Recht: unumquemque fidem suam certissime videre si eam habeat. Desgleichen soll ich nach ihm auch ganz gewiß sein, daß ich den heil. Geist habe. Er beruft sich dafür, daß der Christ dessen gewiß sein könne und müsse, auf das „innere Zeugniß", von welchem Paulus rede Galat. 4, 6. Und er lehrt ferner auf den Besitz des Geistes daraus schließen, daß man gern von Christo höre, ihm danke, ihn durch Wort und Werk bekenne, freudig seine Pflicht thue, keine Lust mehr an der Sünde habe u. s. w. (vgl. auch oben S. 458 f). — Allein auch jener Anfechtungen und Schwächen, welche gerade auch über Gottes Heilige kommen, müssen wir jetzt wieder gedenken. In ihnen freilich fühlen wir nur noch einen höchst schwachen Glauben bei uns (vgl. oben S. 437). Der Geist vertritt uns sicher noch mit unaussprechlichem Seufzen; aber wir hören nicht mehr das Rufen des Geistes, und uns ist, als könnte das Seufzen nicht durch die Wolken dringen. Auch da nun weist Luther die Angefochtenen noch drauf hin, daß sie ja doch noch gern Gottes

Wort hören, die Ausbreitung seines Evangeliums wünschen u. s. w.; auch sagt er, wir fühlen doch noch einigermaßen unser schwaches Seufzen. Aber hier tritt nun vor Allem Anderen wieder aufs stärkste die Mahnung ein, daß wir nur direkt das objektive Gnadenwort ergreifen. Wir haben da, sagt er, allein das Wort; eben indem wir dieses ergreifen, seufzen wir. Nicht auf unsere Vollkommenheit sollen wir sehen, sondern auf den verheißenden Gott selbst und auf den Mittler Christus. Weiter weist er uns an die Schlüsselgewalt, an die Sakramente, — überhaupt an die unendlichen Zeugnisse der Huld, womit Gott uns überschüttet hat. So also steht dennoch allzeit fest für uns die Sicherheit des Heiles; und so sollen wir dann auch zu einer festen, freudigen subjektiven Gewißheit von demselben uns immer wieder emporringen.*) — Jene Worte des Predigers 9, 1, auf welche (vgl. oben B. 1, 30) die Papisten sich beriefen: „nescit homo utrum amore an odio dignus sit", hatte Luther in der ersten Ausgabe der Kirchenpostille (E. A. 7, 243 Anm.) noch dahin erklärt, daß es allerdings wenigstens für die Zukunft ungewiß sei, ob der Mensch der Gnaden würdig sein, nämlich ob er vor dem Anstoßen der Anfechtung bleiben werde. Später (Comm ad Gal. 2. 178 f.) will er sie gar nicht mehr auf Gottes Liebe und Gunst gegen uns beziehen, sondern auf den Dank oder Undank, welchen wir von der Welt zu erwarten haben: ut maxime aliquis omnia bene fecerit, tamen nescit, utrum hac sua diligentia et fide mereatur odium aut favorem apud homines — Ob freilich der Christ, welcher jetzt der Gnade gewiß sein darf und soll, auch in Christo und hiemit in der Gnade beharren werde, das bleibt nach Luther ungewiß. Denn immer muß, wer da steht, zusehen, daß er nicht falle (vgl. unten S. 471 ff). Während der Christ gewiß sein soll, daß er Gottes Kind sein solle und die Seligkeit habe, ist doch ungewiß und sorglich, ob er bestehe und sie behalte, und darum muß er doch stets in Furcht wandeln: diesen Satz behält die Kirchenpostille auch in den späteren Ausgaben bei, obgleich sie an derselben Stelle jenen über Pred. Sal. 9, 1 hat wegfallen lassen.**) Allein immer soll doch der Christ nach Luther fest darauf vertrauen, daß, so viel an Gott gelegen sei, dieser seine Seligkeit in Christo wolle; geht er noch ver-

*) Vgl. ganz besonders Comm. ad Gal. 2, 161—181, ferner z. B. Op. ex. 16, 197 f. 14, 242. 11, 295. E. A. 7, 98. 44, 123 ff. 49, 284 ff. 31, 286. **) Br. 2, 276 f. E. A. 7, 243.

loren, so hat er es nur als seine Schuld anzusehen, weil er eben nicht bei Christo geblieben ist und immer neue Vergebung im Worte der Gnade sich geholt hat. So weit da der Gedanke an ein Vorherwissen Gottes, an eine ewige Prädestination, an einen hinter dem Gnadenwort versteckten, die Hilfe uns künftig versagenden unbedingten Machtwillen Gottes dennoch den getrosten Ausblick des Christen in die Zukunft und aufs Ende hin stören möchte, haben wir die Erwiederung Luthers hiegegen schon oben kennen gelernt. Die Schwierigkeiten, welche da die Vernunft bereite, zu heben schien ihm unmöglich. Aber in praktischer Anweisung hat er zeigen wollen, wie der Mensch — ohne Grübeln der Vernunft, eben wieder im direkten Erfassen Christi und seiner Gnadenmittel — seiner Prädestination und Seligkeit auch bis ans Ende hin gewiß werden solle und könne (vgl. besonders oben S. 139).

Wir haben hier das Leben, in welchem der getaufte, gläubige Christ steht, im Allgemeinen überschaut. Näher aber betrachten wir jetzt noch die Beziehung, in welcher es doch zur Sünde zu stehen fortfährt. Näher werden wir ferner noch das positive sittliche Verhalten darlegen, in welchem sein neues inneres Wesen sich kundgeben und entfalten muß.

Noch klebt die Sünde dem Christen an. Und nicht bloß böse Lüste, denen er in Kraft des Geistes widerstehen kann, regen sich in ihm und verunreinigen auch die aus der neuen Wurzel erwachsenen Früchte. Sondern trotz des heil. Geistes kommt er auch oft noch zu Falle; es würde diß nicht geschehen, wenn er dem Geist alleweg folgte; aber Solches ist unmöglich: der Teufel ist zu stark, die Welt zu böse, unser Fleisch und Blut zu schwach.*)

Und zwar ist auch jede Sünde, die der Christ, nachdem er gläubig geworden, begeht, wahrhaft Sünde. Gott haßt sie. Jede ist, was

*) E. A. 4, 72 f.

die Substanz der That anbelangt, tödtlich. Ist auch die eine größer oder geringer als die andere, so sind uns doch auch die geringeren zu groß und schwer; ja wir können keiner Sünde Größe genug verstehen. Wir vermöchten sie nicht zu ertragen, wenn wir Solches recht sehen und fühlen sollten. Unser Trost ruht immer nur auf der Gnade. Und den Unterschied zwischen vergeblichen und tödtlichen Sünden begründet nicht die verschiedene Substanz der That, sondern die Verschiedenheit der Personen, sofern der an Christum glaubenden Person die Vergebung zu theil wird. *)

Ihrer Entstehung nach sind nun die Sünden, wie sie auch bei Wiedergeborenen noch vorkommen, doppelter Art. Die eine ist die, wo ein Mensch in seiner Schwäche vom Bösen übereilt und übertäubt wird, daß er etwa einen Fluch herauswischen läßt oder sonst Unrecht thut, oder daß wenigstens das Herz sündhaft aufwallt, z. B. im Trieb nach Rache für eine Beleidigung. Sünden die aus jener Uebertäubung hervorgehen, sind peccata ignorantiae; der Glaube besteht daneben fort; der Christ strebt auch sogleich gegen solche Sünden an, bereut sie, und hat nun im Glauben die Vergebung. Anders ist es, wenn er wissentlich und williglich, mit bösem Vorsatz, Unrecht thut und wider Gott handelt, wie z. B. ein Ehebrecher. Sünden der ersten Art überlaufen uns täglich; auch Sünden der zweiten Art aber ist ein Christ nach Luther noch immer ausgesetzt. Wir bemerken freilich bei Luther, daß seine Unterscheidung etwas Schwebendes hat; wir finden nämlich, daß er z. B. auch den Ehebruch Davids einmal (E. A. 3, 149, dagegen Br. 5, 40—42) unter die in Unwissenheit begangenen Sünden zählt, sofern David zwar seines Unrechts sich bewußt gewesen sei, aber doch, vom Teufel und der bösen Lust gejagt, die That nicht recht bedacht habe; immer jedoch bleibt der Unterschied von jenen täglichen unwillkürlichen Sündenregungen stehen. Bei den Sünden der zweiten Art nun geht der heil. Geist dem gefallenen Christen verloren; denn er kann nicht wohnen, wo der Teufel wohnt. Der Christ fällt wieder unter Gottes Zorn. Er bleibt, falls er nicht wieder aufgerichtet wird, in der ewigen Verdammniß. Man darf da auch nicht sagen: wer einmal erwählt sei, dem könne doch kein Fall schaden, sondern er bleibe immer in Gnaden; man hat vielmehr auch hier vom Geheimniß der ewigen Erwählung ganz abzusehen und aus

*) Comm. ad Gal. 3, 24 f. E. A. 3, 74. 46, 120.

Wort Gottes sich zu halten, in welchem dieser offenbar die Sünden straft; und es ist uns genug, zu wissen, daß eben derjenige, welcher endlich in Buße und Glauben beharrt, gewißlich auserwählt sei. Mit großem Ernst lehrt Luther so gegen Rottengeister, dergleichen er viele vor sich gehabt habe, — welche behaupten, den einmal gläubig Gewordenen schade keine Sünde mehr, oder wenn Jemand nachher noch sündige, habe er den Geist und Glauben nicht recht gehabt. Zugleich aber wiederholt Luther immer (vgl. oben B. 1, 284), daß in und mit solchen Sünden auch der Glaube nicht mehr da sei; so besonders im Gegensatz zur papistischen Auffassung des Glaubens. Denn Glaube könne nicht sein, wo kein heil. Geist mehr sei, — wo keine Buße sei und hiemit auch keine Vergebung der Sünden, die der Glaube empfange; stoße doch schon eine kleine Wunde des Gewissens gar leicht den Glauben und die Anrufung Gottes weg.*)

Für Sünden beider Art aber ist und bleibt noch Vergebung bei Christus. Die unvermeidlichen täglichen bösen Regungen und Uebereilungen sind gefaßt in die „gemeine Vergebung"; sie „gehen weg im Vaterunser"; wie ich ihnen täglich ausgesetzt bin, so soll ich eben auch täglich mich waschen durch Hinkehr zu meiner für immer gültigen Taufe, durch Gebrauch des Wortes, der Absolution u. s. w. Allein auch für Fälle der zweiten Art ist Umkehr möglich: Umkehr zur Buße, zum Glauben, zur Vergebung; Gott nimmt dann einen solchen Bekehrten ganz wieder an; sein Reich der Sündenvergebung hat kein Maaß noch Ziel. Nachdrücklich verwirft Luther mit Berufung auf die Schlüsselgewalt die Novatianer, welche lehren, daß nach der Taufe keine Todsünde auf Erden möchte vergeben werden; die dawider vorgebrachten Stellen des Hebräerbriefs Kap. 10, 26 f. 6, 4 f. (vgl. oben S. 272 f.) erklärt er hiebei nur davon, daß wer, von Christo abgefallen, einen andern Weg zum Himmel suche, freilich nimmermehr dazu gelangen werde.**)

Was den Begriff der Todsünden anbelangt, so haben wir so eben bemerkt, wie Luther ihn in einer Weise auffaßt, daß doch auch bei ihnen noch Umkehr zur Vergebung möglich ist. Sie finden für ihn überhaupt schon statt in Sünden der zweiten Art, — si quis praesumtione quadam sciens, prudens, volens delinquit ac contemnit

---

*) E. A. 18, 124 f. 19, 74. 43, 111 f. Br. 5, 40 ff. E. A. 25, 135 f. Comm. ad Gal. 2, 321. E. A. 50, 58. Op. ex. 4, 227 f.

**) E. A. 18. 19. 43 a. a. O. 37, 442. 50, 406 f. 11, 267. Br. 5 a. a. O. E. A. 31, 179. 18, 237 f. 44, 120 ff. 126 f.

minas Dei; — sie sind ihm da mit der Sünde gegen den heil. Geist, von der wir sogleich weiter reden werden, noch nicht eins, obwohl nicht fern von ihr (Op. ex. 10, 360). Anderwärts versteht er unter Todsünde noch bestimmter das Trotzen in Eigengerechtigkeit gegen die Barmherzigkeit, sowie das Verzweifeln in Sünden, also überhaupt den Widerspruch gegen die Gnade, und identifizirt hiebei mit ihr die Sünde gegen den Geist; auch hier jedoch läßt er noch Umkehr zu und will die Worte 1 Joh. 5, 16 vom Nichtbitten für Todsünden nur dahin deuten, daß man Gott nicht bitten dürfe, in solchen Sünden den Sündern gnädig zu sein, wohl aber, sie von denselben wieder zu bekehren (E. A. 41, 346). Endlich sagt er — unter „Todsünde“ eine wirklich zur Verdammniß führende verstehend — der Haß gegen die erkannte Wahrheit werde eine Sünde zum Tod (nach 1 Joh. 5) und wider den heil. Geist, wenn man in solcher wissentlicher Sünde beharre, sie nicht bekennen, nicht lassen, nicht Vergebung dafür erbitten wolle (E. A. 3, 148).

Allerdings aber kommen wir nun mit diesem zuletzt bezeichneten Begriff der Todsünde oder, was damit eins ist, mit der Sünde gegen den heil. Geist in ihrer höchsten und eigentlichsten Form doch noch auf eine Sünde, für welche die Aussicht auf Vergebung nicht mehr gilt. Zu unterscheiden haben wir übrigens eben auch für den Begriff der „Sünde gegen den heil. Geist“ bei Luther noch verschiedene Fassungen. Sie ist im Allgemeinen Widerstreben gegen die Gnade oder die Heilswahrheit selbst, wobei sie sich selber nicht will kennen lassen und nicht Sünde, sondern köstliche gute Werke heißen will (E. A. 3, 254. 23, 74). Und hiemit ist, wie wir gehört haben, das Gebet für die Bekehrung solcher Sünder im Allgemeinen noch nicht ausgeschlossen. Ja unter diesen allgemeinen Begriff derselben fällt auch ein unwissentliches Sündigen gegen den heil. Geist, wie es bei dem hernach hochbegnadigten Paulus statthatte; es ist da „noch ein zugedeckter heil. Geist“ (E. A. 23, 74 ff. 83). Sodann aber heißt Sünde gegen den heil. Geist diejenige, wo des Geistes Glanz die Herzen wie ein Blitz durchdrungen hat, sie aber öffentlich mit Trotz und Lästern gegen ihn, gegen die erkannte Wahrheit, gegen das Werk der Gnade sich setzen und unter den Vermahnungen nur verstockter werden (23, 76—84). Das also ist diejenige Sünde gegen den heil. Geist, mit welcher jene Todsünden im weiteren Sinne noch nicht eins sind, wohl aber die Todsünden in dem zuletzt bezeichneten Sinne des Wortes. Da ist keine Vergebung mehr, weil eben

nicht die subjektive Bedingung für sie, nämlich Reue und Glauben, sondern das direkte Gegentheil hievon statt hat. Ja von solchen Sündern sagt Luther nicht bloß, sie wollen nicht Reue haben, sondern sie können nicht; und auch jene Stellen des Hebräerbriefes zieht er dann hieher (23, 81. 79). Auf sie wendet er auch ohne weitere Einschränkung den Ausspruch 1 Joh. 5 vom Nichtbitten an. Und er fürchtet, die verstockten Papisten seien wirklich in diesem Zustand; ja er will sein Gebet für sie einziehen, weil es bei ihnen verloren sei (23, 78 f. 25, 3; vgl. auch über die Sakramentirer oben S. 220). — Ob nun auch Solche, die schon wahrhaft gläubig geworden sind, sogar in diese ärgste Sünde noch fallen können, darüber finden wir bei Luther keine ganz direkte Aussage; gemäß dem aber, was er im Ganzen über die Möglichkeit des Falles auch für wahre Christen sagt, können wir es nur bejahen.

So strenge nimmt es Luther mit der Sünde auch bei den begnadigten, seligen Christen; bitter müssen auch sie dieselbe noch fühlen; immer wieder zur reinen Gnade müssen sie fliehen, auf jeden eigenen Anspruch verzichtend; und zugleich müssen sie fort und fort jene innerlich ausfegen und das göttliche Ausfegen derselben unter Kreuz und Anfechtung sich gefallen lassen. Fragen wir aber, was in Luthers Zeugnissen vom Stande des Christen den Grundton bildet, so ist und bleibt diß doch immer das frohe Bewußtsein von der Gnade, die der Christ wirklich schon genießt und vor deren Strahlen der Druck der Sünden immer wieder weichen muß. Mächtig und kühn zeugt er hievon namentlich da, wo es galt, wackere christliche Brüder aus innerem Dunkel emporzureißen. Solche lehrt er dann wohl drauf pochen, daß auch tausendfache Sünde, an Einem Tag begangen, den Werth des himmlischen Opferlammes nicht aufwiege. Solche lehrt er insbesondere die Skrupel wegwerfen, mit denen der Angefochtene sich selber Sünden schaffe, die doch vor Gott keine seien, — tolle, lose Sünden, wie die, womit er selbst (vgl. oben B. 1, 32. 45) sich einst gequält hatte. In diesem Sinne hat er einem Melanchthon zugerufen: esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi.*)

*) Br. 1, 36 f.; vgl. ferner besonders auch Br. 4, 188.

Im Glauben hat der Christ Freudigkeit, Seligkeit und Kraft auch wider alle jene ferneren Anläufe der Sünde. Der Glaube ist und bleibt nun auch die stete Quelle für sein positives sittliches Verhalten.

Das Rechtverhalten der Gesinnung, sofern sie unmittelbar auf Gott sich bezieht, erscheint bei Luther schon im Glauben selber zusammengefaßt. Indem die Seele an keinem andern Ding, als an dem allerhöchsten Gut, von welchem sie geschaffen und welches der Brunn ihres Lebens ist, sich genügen lassen und an demselbigen hängen soll, ist dieses Hängen eben Glauben. Auch seine Ehre wird Gott geschenkt eben im Glauben. Wie ein Gott dasjenige heißt, dazu man sich versehen soll Alles Guten, so ist einen Gott haben Nichts Anderes, denn ihm von Herzen trauen und glauben.*) Unmittelbar geeinigt jedoch ist hiemit die Liebe, in welcher ich nun selbst auch diesem guten Gotte hold und günstig bin, indem hiezu eben seine Liebe zu mir mich entzündet. Ganz soll so mein Herz und Gemüth auf Gott gerichtet sein, also daß mir Alles gleich gilt, wie mein Gott es mit mir macht; genügen soll mir an seiner Güte, auch wenn ich sie nicht empfinde; folgen und dienen soll ich ihm dann eben in diesem Glauben und dieser Liebe, — nicht aus Furcht vor Strafe, nicht aus Sucht des Lohnes, obwohl die Verheißung des Lohnes, der dann von selbst folgen wird, mich mit anreizen und zur Frömmigkeit lustig machen will. Lieben darf ich daneben auch Kreaturen, sofern sie von Gott geschaffen und gut sind; aber nicht darf ich sie Gotte vergleichen, nicht an ihnen hangen, muß vielmehr Alles gerne verleugnen und hinauswerfen, wenn ers begehret.**) — Auch die Furcht Gottes muß indessen bleiben neben Glauben und Liebe. Sie steht für Luther neben diesen, so wie in Gott die Heiligkeit und strafende Gerechtigkeit neben der Liebe und Güte, ferner wie das Gesetz, welches die immer noch vorhandene oder wieder drohende Sünde straft und vor ihr warnt, neben dem Evangelium. Gottesfurcht und Zuversicht zu Gott soll so neben einander stehen, damit der Mensch nicht vermessen und sicher werde; namentlich die Anfechtungen sollen hiezu helfen. Und wie man nach Luther Gott Alles zu liebe thun soll, aus Liebe und Glauben zu ihm, so soll das Herz, daraus Alles geht, zugleich ein

*) E. A. 7, 261. 21, 35 ff. Vgl. oben S. 307.

**) E. A. 14, 4 12, 260. Op. ex. 13, 144. E. A 14, 146. 6. 45, 230; oben B. 1, 111; E. A. 13, 240. 15, 469. Jen. 2, 343 vgl. oben S. 467.

Herz sein, das Gott fürchtet, sein Wort als einen göttlichen Ernst annimmt und groß achtet; da darf und soll dann neben die Gedanken an die Verheißungen allerdings auch der Gedanke an die Drohungen und Strafen treten. Die rechte, christliche, kindliche Furcht aber ist die, da man eben im Fürchten selber freudig glaubt und hofft, da es heißt: exsultate in tremore (Psalm 2, 11); nur muß freilich der Christ in der Anfechtung erfahren, daß auch ihm noch das Gefühl dieser Freude wieder entschwindet. *) — So fassen wir denn mit Luther das Rechtverhalten gegen Gott in die drei Momente zusammen: „wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen." **)

Am Innigsten stellt sich endlich das Verhältniß und Verhalten des Christen zu Gott in dem Gebete dar, darin Herz und Seele ***) verlangend und seufzend und wiederum lobend und dankend zu Gott auffährt. In ihm stellt sich zugleich dar die höchste Würde und Herrlichkeit des Christen, die Hoheit und Macht, die ihm in Gott auch der ganzen Welt gegenüber zukommt. Denn Alles ist ihm darin zugesagt: die Erlösung vom gegenwärtigen und künftigen Jammer, die Heiligkeit, die Freiheit, das Leben, und überdiß das Bettelstück auf Erden, die Nothdurft des zeitlichen Lebens; das Gebet ist sola omnipotens imperatrix in rebus humanis. So ist es der Christen recht eigentliches und vornehmstes Werk. Sie üben es, weil es die Verheißung hat und weil es geboten ist. Sie üben es ohne Unterlaß, indem, auch wenn der Mund sich nicht reget, doch das Herz ohne Unterlaß mit stillem Seufzen des Vaterunsers geht und schlägt, gleichwie die Pulsadern und das Herz im Leibe schlagen. Wie sie überhaupt für sich Nichts sein und gelten wollen, sondern allein durch die Gnade und in Christo, so fallen sie namentlich auch im Gebet von sich selbst, hangen allein an der Verheißung der Gnade, beten allein in Jesu Namen; so aber dürfen sie dann auch durch keine eigene Unwürdigkeit und Sünde vom Zugang zu Gott im Gebet sich abschrecken lassen. †)

---

*) E. A. 21, 91 f. 11, 5. Op. ex. 18, 96. 103 107 f. vgl. oben B. 1, 112. **) E. A. 21, 10. ***) Luther sagt Op. ex. 17, 216, das Gebet sei nicht ascensio mentis, sondern elevatio animae; „anima autem est ipsum suspirium cordis"; unglücklich setzt hier die deutsche Uebertragung (E. A. 38, 258) für „mens" „Herz;" zum Begriffe des Herzens vgl. vielmehr bei Luther z. B. Op. ex. 19, 113. E. A. 14, 4.

†) E. A. 21, 166. Op. ex 17, 217. E. A. 38, 366. 49, 113—116. Br. 5, 276. 443. E. A. 43, 284. 21, 100. 107. 50, 114 ff.

Wir können das ganze hier entwickelte Verhalten des Christen, sofern er darin innerlich zu Gott hingerichtet ist, dahin ziehen, daß er, wie Luther zunächst in Betreff des Glaubens sagt (oben B. 1, 370), „über sich fahre in Gott.“ Wir haben noch näher zuzusehen, wie er nun auch „unter sich fährt,“ wie er sich verhält zum irdischen Dasein und Leben.

Was Luther hier vorschreibt (vgl. B. 1, 367 f) für die sittliche Zucht und Regierung des eigenen Leibes und Fleisches, geht vornehmlich auf die negative Seite, auf das fortwährende Dämpfen und Abtödten der Sünde. Wir bemerken, daß er hier namentlich auch die Uebung des Fastens noch sehr entschieden in ihrer sittlichen Bedeutung anerkennt. Während er die kirchlichen Fastengebote, welche die Freiheit der Gewissen beeinträchtigen und doch nur ein Kinder-, ja Lügenfasten lehren, längst verworfen hat, empfiehlt er dennoch, viel zu fasten, auf daß der Leib gezähmt werde. Das aber heißt er ein rechtes Fasten, wenn einer überhaupt willig — ob nun durch Noth oder durch eigenen Entschluß bestimmt, dem ganzen Leib mit allen fünf Sinnen seine Lust entziehe und ihn zwinge: so auch mit Bezug auf Schlafen, Müßiggehen, allerhand Freudenspiel; und es gehört ihm hiezu nicht nothwendig eine völlige Enthaltung von Fleisch oder anderer Speise, sondern nur überhaupt von Allem, was nicht die liebe Nothdurft fordere, damit der Leib in Zwang und Arbeit gehalten werde. Das, sagt er, sei freilich ein Fasten, für welches man keine gemeinen Regeln stellen könne, welches vielmehr Jeder, je nachdem er dessen sich bedürftig fühle, nach eigenem Ermessen sich auflegen müsse. Und hauptsächlich ermahnt er, daß Jeder dasjenige auf sich nehme, welches Gott selbst in Kreuz und Leiden zuschicke.*) Daneben findet er zuläßig, ja wünschenswerth, daß die weltliche Obrigkeit, um der Unmäßigkeit des Volkes zu steuern und nicht Alles auffressen zu lassen, etwa an gewissen Tagen den Genuß und Verkauf von Fleisch verböte; aber diß ist ihm dann ein bloß weltlich Gebot. Auch ein solches gemeines Fasten würde ihm gefallen, dadurch man etwa die Tage vor den großen Festen auszeichnete; aber man solle ja keinen Gottesdienst daraus machen, als ob man damit Etwas vor Gott verdienete; er möchte, es sollte bloß eine äußerliche Zucht und Uebung für das junge und einfältige Volk

*) E. A. 65, 128. 43, 194 ff. 200 f. 51, 15. 17, 8 f. vgl. über Luthers eigenes Verhalten Melanchthon, in den Vitae quatuor reformator. p. 5.

sein, und er unterscheidet auch diß von jenem rechten christlichen Fasten, welches Christus meine und welches für einen Jeglichen insonderheit gehöre. *) — Auf der andern Seite will dann Luther von ebendemselben Princip und derselben Grundauffassung des christlichen Lebens aus, daß der Christ im Glauben an seine Erlösung und in der Freudigkeit zu Gott auch dem Leib sein Recht und seine Ehre angedeihen lasse und hierin fröhlich sei, — so in Essen, Trinken, Kleidung u. s. w., — nur immer mit Maß und nach eines jeglichen Standes Gebühr. Er ermahnt namentlich Angefochtene, auch durch solche irdische Anregung und Aufheiterung des Leibes und der Seele dem Teufel, der ihnen überall Skrupel machen wolle, zu trotzen und sein zu spotten: wehre dieser einem das Trinken, so möge man desto reichlicher trinken im Namen Jesu Christi. **) Ueberhaupt will er, so sehr er Zwang gegens Fleisch fordert, doch Nichts hören von Abtödtung rein natürlicher Affekte oder von stoischer Apathie. Und hoch hält er ohnediß — so sehr er die Verleugnung auch der theuersten natürlichen Bande zur Pflicht macht — den natürlichen Trieb der Liebe zu Gatten, Eltern u. s. w., im Gegensatz gegen die satanische Lehre unter dem Papstthum und Mönchswesen. Die Frommen, sagt er, retinent *στοργας* et affectus naturae insitos, quia spiritus sanctus eos non exstinguit, sed mirabiliter instaurat, accendit, fovet. ***)

Es ist ganz dem allgemeinen inneren Zusammenhang von Luthers ethischen Anschauungen gemäß, wenn wir auch weiter dem Gange seiner „Freiheit eines Christenmenschen“ folgen, nämlich zu dem Verhalten, welches der Christ, in Liebe unter sich fahrend, nunmehr gegen seinen Nächsten übt. Und zwar bleibt da das Vorbild Christus, besonders nach Phil. 2, 6 ff. (vgl. B. 1, 368 f. B. 2, 381 f. 389. 426). Wie Christus das Seinige den Christen geschenkt hat, so lassen sie das Ihrige, das sie von ihm und durch ihn empfangen, auf die Andern überfließen; ihren Glauben freilich und hiemit des Glaubens Güter können sie nicht auf Andere legen, doch bitten sie für die Andern, daß dieselben auch so mit Christo gekleidet werden. Es ist falsch, wenn man die Liebe nur definirt als „velle alicui bonum;“ sie ist wirksam, und zwar wirksam im Dienen, lehrend die Irrenden, tröstend die Betrübten, helfend mit allem Möglichen, sich

---

*) E. A 30, 406. 43, 197 f. **) E. A. 11, 39 ff. 8, 290. 34, 47 f. Br. 6, 435 (vom Tanzen, vgl. früher Op. ex. 12, 177). Op. ex. 5, 81 f. Br. 4, 188. 543 f. ***) Op. ex. 10, 167 f. 234. 335 f.

hingebend mit Zunge, Mund, Hab und Gut, Leib und Leben u. s. w. Von ihr ist freilich eine gewisse Kenntniß den Menschen schon von Natur eingepflanzt; aber auch kein Gläubiger hat je schon genugsam erwogen und geübt, was zu ihr gehört. Aber sie fließt aus der Liebe Gottes und Christi, die wir selbst erfahren; man dient in ihr desto mehr, schenkt Andern um so mehr, je mehr man selbst schon Güter und alle Genüge für sich besitzt. Und eben in ihr werden nun die Christen, wie Christi Nachfolger, so wahrhaft dem Gotte ähnlich, der selbst aller Welt alles Gute ohn Unterlaß und Christum dazu schenket; sie werden gottförmig, ja Götter für ihre Mitmenschen (vgl. oben S. 307 f. 461 f). *) — So unmittelbar ist übrigens, wie wir bereits bemerkten, auch diese Gesinnung gegen den Nächsten nach Luther schon mit und in dem Glauben gesetzt, daß er auch geradezu den Glauben, den Thäter und die Liebe die That nennt, oder den Glauben den Thäter, der die Werke der Liebe thue. **) — In dieser Liebe sieht er dann schon alle anderen Tugenden, in ihr alle guten Werke eingeschlossen. Sie ist so auch die Summa und die Erfüllung des Gesetzes. Und indem er nun hinblickt auf die endlose Entwicklung des Gesetzes in Büchern, in geistlichen und weltlichen Rechten u. s. w., fordert er, daß jedenfalls solche Gesetze alle gehandelt werden nach dem Hauptgesetz, Regel und Maaß der Liebe; so fasse auch die Schrift alle Gesetze in die Liebe und unterwerfe sie dieser. ***)

So gefaßt, will Luther mit Nichten die Predigt der Werke hintansetzen lassen: uterque locus, et fidei et operum, diligenter doceri et urgeri debet, sic tamen ut uterque intra suos limites maneat. „Ich wollte," sagt er, „wie kleine Werke ich immer gethan, nicht für der ganzen Welt Güter geben; denn ists ein gut Werk, so hats Gott durch mich gethan; hats Gott gethan, was ist die ganze Welt gegen sein Werk?" Nach dieser Seite hin lobte er daher, wie wir schon gehört haben, die drei ersten Evangelien noch über das des Johannes. †) Allerdings aber kommt er dann doch immer wieder darauf zurück, daß die Werke zur Seligkeit Nichts austragen; ja der Christ in seinem seligen Stande erscheint bei ihm als an sich fertig auch ohne sie, sowie auch Christus ihrer für sich nicht bedurfte; sie sind nur nöthig, weil der Christ noch hier unten im Fleisch ist, aus

*) E. A. 27, 195. 7, 159. 304 f. 19, 381. 396. **) E. A. 8, 63. Jen. 1, 553, vgl. oben S. 458. ***) Comm. ad Gal. 2, 355. E. A. 51, 284 ff. 289. 292. 8, 50 ff. 65 ff. 53 f.

†) Comm. ad Gal. 3, 5. E. A. 63, 295. 43, 81 vgl. oben S. 270.

welchem er doch stets ganz in den Himmel sich hinaufsehnt, welchem er seinem wahren Wesen nach bereits angehört. Das Wirken in diesem äußeren Leben stellt er dem Glauben gegenüber wie das Fleisch dem Geiste. *)

Soll Luthers Lehre vom sittlichen Leben des Christen auf Erden weiter in ihrer concreten Entfaltung und Gliederung dargestellt werden, so muß diß sicher in der Weise geschehen, daß man seinen Aussprüchen über die drei Stände, Orden oder Regimente dieses Lebens nachgeht.

Es sind, sagt er, drei heilige Orden und rechte Stifte (im Gegensatz gegen die für ein heiliges Leben erfundenen Mönchsorden), welche Gott eingesetzt hat: das Priesteramt, der Ehestand, die weltliche Obrigkeit; über diese drei ist der gemeine Orden christlicher Liebe. Von dem letztgenannten haben wir im Bisherigen geredet. In den zweiten jener speziellen Orden faßt Luther den ganzen Hausstand zusammen. In allen dreien soll Gott gedient werden; wer seinen Beruf in ihnen erfüllt, thut eitel heilige Werke vor Gott. Und zugleich vermittelt sich nun durch sie Gottes Regierung über diese Welt oder Menschheit: so gehören zum Hausstand Eltern und Herrn als die im göttlichen Auftrag regieren, Kinder und Gesinde als die nach Gottes Willen gehorchen, — in den dritten Stand die Obrigkeiten selber sammt Land und Leuten. Da handelt sichs nun im ersten Stand um geistliches Regiment durchs Wort, in den beiden andern oder in den ordinationes oeconomicae und politicae um leibliches mit äußeren Gesetzen, äußerer Gewalt, äußeren Strafen. Was aber Luther recht eigens predigt und verficht, ist diß, daß auch diese beiden Gott gestiftet und geheiligt hat: auch sie sind „Hierarchien." Und zwar sind sie solche göttliche Stiftung schon vermöge ihres ersten Ursprunges: Gott hat sie verordnet und gutgeheißen wie die Sonne, den Mond und die anderen Kreaturen. Dabei hat er zu ihrer Stiftung sein heiligendes Wort gegeben; so hat er über Adam und Eva selber ausgesprochen, daß sie in der Ehe sich mehren sollen, und hat geboten, Vater und Mutter zu ehren; so hat er das Regiment über die zeitlichen Dinge überhaupt eingesetzt in den Worten: „herrschet u. s. w." 1 Mos. 1, 28; so bestätigt er die weltliche Obrigkeit Röm. 13, 1 ff. In allen drei Ordnungen will er jetzt namentlich der Sünde entgegenwirken. Und vermöge ihres von ihm gestifteten

*) Op. ex. 20, 77.

Wesens bleiben sie nun Hierarchien, ob auch noch so viel Böse mit an ihnen theilnehmen mögen. *)

Vom geistlichen Orden und Regiment werden wir weiter handeln in der Lehre von der Kirche (8. Hauptst.). Luthers gesammte, auf Ehe und Staat bezügliche Lehre zu entfalten würde uns zu weit führen; **) es genügt hier, die allgemeinen Prinzipien derselben darzustellen.

Die Würde und Heiligkeit des Ehestandes hatte Luther schon ehe er die Mönchsgelübde aufgelöst haben wollte, kräftig vertheidigt und hochgepriesen (vgl. oben B. 1, 331). Wie sehr zu dem an sich so guten und edeln Stande auch die Noth, nämlich die Macht des natürlichen Triebes uns dränge, hat er besonders in den Verhandlungen über jene Gelübde ausgeführt (vgl. oben B. 2, 12 f). Er definirt die Ehe als: „conjunctio unius maris et unius feminae inseparabilis, non tantum juris naturae (wie die Kanonisten aussprechen), sed etiam voluntatis et voluptatis, ut ita dicam, divinae. Ihren Zweck oder ihre causa finalis sieht er im Kinderzeugen, in der procreatio sobolis; um dieses Zweckes willen dürfe man auch eine Ehe, wo die causa efficiens oder die Gatten schlecht seien, nicht verdammen; denn jene procreatio sei pulcherrimum Dei opus et plenissimum admirationis. So habe denn Gott die Ehe mit diesem Zweck schon vor dem Sündenfall im Paradies eingesetzt: eben zu diesem Zweck habe Adam 1 Mos. 2, 18 nicht allein bleiben sollen. Allein weiter bestimmt sich nun eben dieser Zweck für Luther sofort dahin, daß durch solche procreatio dem Herrn und seiner Kirche immer mehr Kinder geboren werden: der Hausstand, welcher mit der Ehe gesetzt wird, ist ihm der Ort, wo die Kinder sogleich auch in der Zucht und Furcht des Herrn erzogen werden sollen; und die Gatten selbst sollen auch unter sich besonders zum Dienste Gottes verbunden sein. Erzogen werden sollen ferner die Kinder auch dazu, daß man tüchtige Leute für die Leitung des Staates wie der Kirche gewinne. So ist die Ehe und der Hausstand nicht bloß fons et origo generis humani, sondern sie

---

*) E. A. 30, 366 f. 25, 387. Op. ex. 7, 51. 10, 230. 20, 66. 6, 245. E. A. 31, 367. 11, 326. 4, 337 ff. 355. Op. ex. 4, 295. Br. 5, 399 f. Comm. ad Gal. 2, 41. Vgl. oben S. 347 f.: Zusammenhang dieser Lehre mit der gesammten Lehre von Gottes Verhältniß zur Welt und ihrer Regierung. **) Namentlich würde ein Hereinziehen seiner Grundsätze über Ehescheidung (vgl. dazu schon B. 1, 358) uns zu genauen Detailuntersuchungen nöthigen.

soll eben hiemit zugleich zur paratio ecclesiae dienen, und fons reipublicae werden; wir erhalten die Definition: conjugium est legitima et divina conjunctio — ordinata ad invocandum Deum et conservandam et educandam sobolem ad administrationem ecclesiae et politiae. *) — Daß Gott die Ehe eingesetzt habe propter voluptatem et delicias carnis, verneint Luther. Wohl aber behauptet er nun, nachdem durch Adams Fall die wilde Lust der Geschlechter zu einander erregt worden ist, daß seither nach Gottes Willen die Ehe den weiteren Zweck habe, als Heilmittel gegen sie und als Damm gegen ihre sündhaften Ausbrüche zu dienen. Ja er bezeichnet diß jetzt als primus finis, während ihm übrigens der ursprüngliche Zweck finis magis principalis bleibt. Sündhaften Charakter behält ihm auch so jene Lust (vgl. oben S. 365); aber — approbatio ac beneplacitum Dei tegit miseram turpitudinem libidinis et removet iram Dei imminentem illi concupiscentiae. **) Er ruft den falschen, angeblich jungfräulichen Heiligen immer wieder ins Gewissen, wie außerordentlich Wenige die wahre Keuschheit haben oder vom schnöden innern Brennen u. s. w. frei seien; es sei und bleibe das eine ungemein seltene Gottesgabe. Und denjenigen nun, welchen sie wirklich verliehen sei, räth auch er mit dem Apostel Paulus, ihren Fürwitz zu halten und sich vor dem ehelichen Stande und der Mühe, die dieser freilich mit sich bringe, zu hüten; er erkennt als Nutzen hievon an, daß man Gott desto besser pflegen könne und daß man freier sei in der den Christen stets drohenden Gefahr der Verfolgung. Aber nicht als Tugend oder verdienstliches Werk will er dann die Jungfrauschaft angesehen haben, sondern nur als einen besondern Stand, während die Ehe ebensogut ein von Gott verordneter Stand sei; keineswegs dürfe man die „hundertfältige Frucht" Matth. 13, 8 für jene in Anspruch nehmen (vgl. dagegen oben B. 1, 154); man dürfe nicht die Stände zu Früchten machen, man müßte sonst ebensogut die Herrschaft, Kindschaft u. s. w. eitel Früchte des Evangeliums nennen. Und weiter noch erklärt Luther, daß gerade der Ehestand und Hausstand mit seinen Mühen und Sorgen ein rechter Ort für Uebung des Glaubens sei und den Menschen hineintreibe und zwinge in dieses allerinnerlichste, höchste, geistliche Wesen, in den Glauben, der bloß an Gottes Wort hange. Es ist keine Frage, daß, was des Ehe-

*) Op. ex. 6, 7. 19, 73. 1, 129 ff. 145 ff. 213. 4, 11. 202. E. A. 44, 25. Op. ex. 20, 65 f. 7, 110 ff. **) Op. ex. 7, 111. 4, 202. 1, 145. 6, 7 f. 284 f.

stands Mühe und Gefahr, und andererseits seine Würde und seinen Segen anbelangt, in Luthers Betrachtung, verglichen mit der des Apostels 1 Cor. 7, gerade auf die andere Seite als bei diesem das Gewicht fällt. Daneben empfiehlt er indessen den feurigen Jünglingen doch, zunächst wenigstens ein oder ein paar Jahre sich zu gedulden und ihr Fleisch zu dämpfen; solche Kreuzigung der Lüste werde ein gutes Martyrium sein.*) — Wir sehen in jener ersten Grundbestimmung des Ehestands, vermöge deren er auch bei schlechten und unchristlichen Gatten und Eltern doch noch als göttliche Ordnung gelten soll, warum und wiefern Luther denselben immer dem Gebiete des leiblichen, weltlichen Lebens zuwies. Demnach ist er „ein äußerlich, leiblich Ding, das nicht hindert noch fördert den Glauben und mag wohl (nach 1 Cor. 7, 12) Eins Christ, das Andere Unchrist sein, gleichwie ein Christ mit einem Heiden mag essen, kaufen u. s. w., — wie auch jetzt ein Gemahl mag rechter frommer Christ, das andere böse und falscher Christ sein;“ das Grundwesen der Ehe wird dadurch nicht aufgehoben, man zerreißt sie ja deswegen auch nicht (E. A. 51, 39). Andererseits aber sehen wir, wie die Ehe — während sie auch ohne das Ehe bleibt — auf jener natürlichen, leiblichen Grundlage nach Gottes Willen als ein heiliger, ja geistlicher Stand geführt werden soll: im Glauben an Gottes Wort, in das sie gefaßt ist, und an den göttlichen Willen, der einen zusammenfügt, soll man in sie eintreten (vgl. auch E. A. 23, 104 f); zu stetem reinem Vertrauen auf Gott soll sie gerade auch mit ihren leiblichen Sorgen treiben; gemeinsame Anrufung Gottes und Erziehung für Gott und seine Kirche soll an ihr leibliches Bestehen und Werk sich knüpfen. Nur auf jene Grundbestimmung blickend und die vom Papismus aufgestellten Ungültigkeitsgründe bekämpfend, hat Luther i. J. 1522 (E. A. 20, 65) sogar ausgesprochen: der Christ möge auch ehelich werden mit Heiden oder Juden; einen solchen Satz finden wir nach jenen weiteren späteren Erklärungen nicht mehr zuläßig: nur den Satz, daß eine derartige Ehe, einmal geschlossen, gültig sei, nicht den, daß ein Christ mit gutem Gewissen sie schließen könnte. — Mit jenen weiteren Bestimmungen über die Ehe ist nun auch die kirchliche Trauung gesetzt: die Brautleute, sagt Luther, bekennen öffentlich, nach Gottes Ordnung in den heil. Ehestand zu treten, werden auch geseg-

*) E. A. 51, 17. 29. 33, 122 f. 51, 59 ff. 65. 11, 91 ff. 51, 19 21. Op. ex. 6, 149.

net, und sind ohne Zweifel von Gott gesegnet. Auch so übrigens, gerade während er Anweisung zur Trauung gibt, nennt er doch wieder die Hochzeit ein weltlich Geschäft, die Ehe einen weltlichen Stand, obwohl einen von Gott gestifteten, ja göttlichen, den man daher mit viel herrlicher Weise segnen möge. Und in seinen eherechtlichen Ausführungen macht er die Gültigkeit der Ehe nie abhängig von einer kirchlichen Einsegnung, sondern nur von einem öffentlichen Verlöbniß, dieweil die Ehe „ein öffentlicher Stand sei, der öffentlich vor der Gemeine solle angenommen und bekannt werden.“ Vollends bleibt er darauf, daß man aus der Ehe kein Sakrament machen dürfe, bestehen: denn sie sei eben schon an sich selbst ein heiliger Orden.*)

Zu neuer, selbständiger Auffassung der weltlichen Gewalt oder des Staatswesens, der „politia“, hatte Luther sich erhoben, seit ihm das Wesen der Kirche klar als ein himmliches und geistliches und ihr Regiment als ein Regiment durch Wort und Geist vor Augen stand, seit ihm demnach die Ansprüche des Papstes auf weltliche Herrschaft zu widerchristlicher Anmaßung geworden waren. Nicht entkleidet des höheren, heiligen Charakters war ihm da ein weltliches Regiment, das bloß durch weltliche Fürsten geführt werde und gegen welches etwa gar der Fluch des vorgeblichen irdischen Kirchenhauptes sich wende. Sondern im Gegentheil: an sich schon, als göttliche Schöpfung und Stiftung, war es ihm gleichfalls ein heiliger Orden, eine Hierarchie. Wir erinnern an seine Aussprüche vom Jahr 1519 und 1520 (oben B. 1, 266 f. 325 f). Als dann Melanchthon i. J. 1521 an der Berechtigung des obrigkeitlichen Schwertes irre werden wollte, weil das Evangelium Nichts dafür vorschreibe, erwiederte er, das Evangelium habe überhaupt nicht mit Anordnung weltlicher Dinge zu thun; bestätigt aber, und nicht etwa bloß zugelassen, werde das Schwert auch im Neuen Testament; die Worte Röm. 13 seien verba Dei, magnum sonantia.**) Und zwar ist für ihn von Anfang an mit der von Gott verordneten Geltung des weltlichen Rechtes und Schwertes überhaupt unmittelbar auch die göttliche Sanktion der bestimmten jedesmal bestehenden Obrigkeiten gegeben. Diese Grundsätze bringt er sofort auch zu Gunsten solcher Obrigkeiten, welche dem Evangelium widerstreben, zur Anwendung: darf man gleich in Sachen des Glaubens und Gewissens diesen weltlichen

---

*) E. A. 20, 52. 26, 105. 23, 208—14. 95 f. 30, 371. 65, 174 vgl. oben B. 1, 357.

**) Br. 2, 23 f.

Machthabern nicht gehorchen, so muß man sie doch, ohne Gewalt entgegenzusetzen, im Weltlichen gewähren lassen; geduldig sollen auch die dem Evangelium ergebenen Reichsfürsten leiden, wenn der Kaiser, ihr weltlicher Oberherr, ihnen ihr Land nimmt. Auch gegen die Berufung auf das alttestamentliche Gesetz, mit welcher die Schwärmer ihre gewaltthätigen Reformen rechtfertigten, hat Luther sogleich das ausschließliche Recht der Obrigkeit sicher gestellt. *) Schalten die Gegner Luther einen Aufwiegler, so konnte dagegen er sich rühmen, die weltliche Gewalt erst zu Ehren gebracht und ihren rechten Stand gelehrt zu haben. **) — Den Zweck oder die causa finalis der politia faßt Luther kurz zusammen in der conservatio pacis, sowie den Zweck der Ehe in der procreatio sobolis. Bestimmter will er, daß dieser Zweck verfolgt werde durch Handhabung äußeren Gesetzes und äußerer Strafgewalt gegen die Uebelthäter, welche den Frieden stören. Weiter zieht er dahin die justitia communicativa, nach welcher Verträge festzustellen seien u. s. w. Zweck ist so überhaupt die äußere Handhabung der Gerechtigkeit. Diese behütende, dem Unrecht wehrende Gewalt soll denn namentlich auch dem Hausstand und der Kirche zu gute kommen, damit hier Alle im Frieden ihrem Berufe dienen können. Als letztes Ziel aber will er — wovon den jenen Zweck richtig anerkennenden Philosophen Nichts bekannt sei — über unsern Frieden hinaus die Ehre des Gottes betrachtet wissen, dessen bloße Werkzeuge wir im Dienste jenes Zweckes seien und durch dessen Segen und innere Eingebung (singularis afflatus numinis) allein eine Regierung gedeihen könne. ***) In einem solchen Reich sollen dann wie in einem menschlichen Körper die verschiedenen Funktionen vertheilt sein und zwar so, daß dadurch der ganze Leib Bestand und Kraft habe. †) Demgemäß können und sollen denn auch die Christen am weltlichen Regimente theilnehmen. Zu verwerfen ist die mönchische Meinung, man dürfe und solle dem Ruf zu solcher Theilnahme, wie dem in den Ehestand, sich entziehen; fälschlich haben auch große Philosophen es für ein Lob erachtet; richtiger urtheilt Aristoteles; „magistratus ostendit verum;“ und das Sprichwort sagt: homo solitarius aut bestia aut Deus; man muß noch weiter folgern; quod solitarium hominem necesse sit esse

*) E. A. 22, 63. 12, 19 f. Weimar. Pred. 69. E. A. 22, 43 ff. 258 ff. Br. 2, 240. 6, 39 f. (E. A. 64, 277 ff). 3, 560.

) E. A. 22, 248. 31, 35. 236. 39, 226. 267. *) E. A. 22, 68 f. Op. ex. 19, 73. 20, 48 ff. 57. 230. E. A. 44, 25. Br. 2, 23.

†) Op. ex. 4, 137.

bestiam. *) Indem übrigens Luther den Zweck der weltlichen Gewalt in die Handhabung des zwingenden, strafenden Gesetzes legt, pflegt er dann, obgleich er ein aufs Zeitliche bezügliches Regiment schon von Anfang der Welt in 1 Mos. 1, 28 eingesetzt fand (E. A. 11, 326 Op. ex. 20, 66 vgl. oben S. 481), doch die Stiftung der weltlichen Gewalt und politia im Unterschied von der des Hausstandes und der Kirche erst in Folge der Sünde eintreten zu lassen. So bedürften, sagt er, auch die Christen als solche keines weltlichen Schwertes; denn der heil. Geist mache, daß sie Niemand Unrecht thun, Jedermann lieben u. s. w.; dem Gerechten sei nach 1 Tim 1, 9 kein Gesetz gegeben. **) — Mit allen jenen Bestimmungen aber soll nun die weltliche Gewalt und Obrigkeit, diese heilige Ordnung Gottes, eben als weltliche, leibliche bezeichnet sein; es ist irdischer Friede, auf den sie sich bezieht; es sind zeitliche Dinge, über die sie verfügt. So urtheilt Luther auch noch in seinen späteren Jahren; so hoch das ewige Leben über das zeitliche, so hoch setzt er das Predigtamt über das weltliche Amt; dieses nennt er zwar einen Schatten, aber eben auch nur einen Schatten oder eine Figur der Herrschaft Christi (über Christi Reich vgl. oben S. 433 f). Seelen und Gewissen sind ihm ein ewig Ding, welche schimpflich wäre mit Menschenrecht zu regieren. So läugnet er denn auch, daß der Kaiser mit den Geboten der ersten Tafel des Dekalogs zu thun habe, in welchen es um die Stellung der Seele zu ihrem Gott sich halte; derselbe könne nicht höher hinauf, denn ins vierte Gebot. ***) Eben als ein weltliches Gebiet weist er dann das Gebiet der weltlichen Gewalt der Vernunft zu, führt auch als Muster fürs weltliche Regieren oft Heiden an. Die von Gott eingepflanzte Vernunft und Weisheit habe die Gesetze und Rechte und alle Künste erzeugt. Der heil. Geist besorge und bestelle nicht die weltlichen Ordnungen, sondern billige nur diese Gesetze wie auch die Künste als schönsten und edelsten Schatz des zeitlichen Lebens. †) Demnach verwirft er auch die Anabaptisten, welche meinen, der heil. Geist ändere die politischen Gesetze, und welche deshalb die bestehenden weltlichen Herrschaften umstürzen wollen; ebenso hat er den neuen Judaismus, der Moses Gesetze statt der Kaiserlichen aufrichten wollte, abgewehrt. ††)

*) E. A. 22, 73 ff. 80. Op. ex. 3, 186. **) Op. ex. 1, 130. E. A. 22, 66 f. ***) E. A. 20, 24 f. 12, 21. 22, 82 ff. 142 f 20, 268. 26, 67. †) vgl. oben S. 244. Weimar. Pred. 59. E. A. 11, 326 f. 20, 29. 35, 381. Op. ex. 20, 66

††) Op. ex. 18, 102 f. oben S. 78 ff.

Allerdings jedoch hat er nun doch gar bald ein Eingreifen der weltlichen Obrigkeit aufs kirchliche Gebiet zum Behuf der Reformation zugelassen, ja gefordert. Es lag eine Ausdehnung der kaiserlichen Gewalt auf geistliche Dinge und gar auf diese insgesammt nicht etwa schon in den Worten seiner **Resolut.** sup. proposit. XIII. etc. v. J. 1519: imperator omnibus praecellit in temporalibus, etiam sacris; sacris ist hier jedenfalls zu erklären gemäß dem Folgenden, wo die Rede ist von personis et rebus e c c l e s i a s t i c o r u m, und wo ausdrücklich die spiritualia, nämlich die Verwaltung von Wort und Sakramenten, in Gegensatz gegen das dem Kaiser Unterworfene gestellt werden.*) Wohl aber war eine Aufforderung zu jenem Eingreifen schon in der Schrift an den Adel (oben B. 1, 329) ausgesprochen. Wir behalten uns indessen vor, die weitere Entwicklung dieser Grundsätze Luthers im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Kirche und den kirchlichen Dingen zu verfolgen und zu erklären. Wir werden dort sehen, wie er doch auch in ihnen immerhin noch den Unterschied zwischen Geistlichem und Weltlichem oder Leiblichem festhält.

Nur weniges Einzelne, was für Luthers Grundanschauungen bedeutsam ist, haben wir dieser seiner allgemeinen Auffassung vom Staat oder von der Obrigkeit und von dem hierauf bezüglichen sittlichen Leben noch beizufügen.

Indem Luther für jede bestehende staatliche Ordnung Gehorsam fordert und der Vernunft in der Gestaltung der Gesetze freien Spielraum läßt, hat er namentlich auch nicht etwa die monarchische Verfassungsform als eine schlechthin zu fordernde betrachtet.**) Und indem er nun diß speziell auf Deutschland anwandte und hier dann wirklich vielmehr eine gewisse „aristokratische" Reichsverfassung vorfand, knüpft sich uns hieran die Erklärung seiner Aussprüche über den Widerstand, welcher da gegen die weltliche Gewalt des Kaisers den einzelnen Reichsfürsten gestattet sei. Er hat denselben anfangs auch für den Fall, daß der Kaiser diesen offenbares Unrecht thue, streng verworfen, später — und zwar gerade als die Sache nach Abschluß des Schmalkalder Bundes recht praktisch wurde — ihn zugelassen. Als er nämlich jetzt die Juristen die Zuläßigkeit und Rechtmäßigkeit eines solchen gerade aus den bestehenden kaiserlichen Gesetzen selbst und

---

*) Löscher 3, 171. 173, vgl. oben B. 1, 267 (gegen Schenkel, Wesen des Protestantismus 2. Aufl. S. 681 f). **) E. A. 27, 92 f., vgl. oben B. 1, 317 f.

aus der Reichsverfassung deduciren hörte, da gab auch er sie zu auf die Verantwortung Jener hin, welche vermöge ihres Berufes in diesen Rechtsfragen zu urtheilen haben. Dabei geht nebenher eine Berufung darauf, daß der Krieg, welcher den Reichsfürsten drohe, eigentlich gar nicht vom Kaiser, sondern vom Papst geführt werde.*) Jene ganze Erlaubniß zum Widerstand aber gilt eben bloß den Reichsfürsten vermöge ihrer rechtlichen, verfassungsmäßigen Stellung. Die Territorialadeligen, welche ihren Landesherrn gegenüber solche Rechte nicht haben, dürfen ihre Unterthanen auch nicht so gegen papistische Oberherrn schützen. Die einzelnen Unterthanen bleiben ganz darauf angewiesen, Gewalt und Unrecht von Seiten ihrer Obern um des Evangeliums willen zu ertragen. Und allgemeingültig bleibt der Satz, daß mala potestas doch immer vor Gott potestas sei, — im Gegensatze gegen die Behauptung, daß „wer sich also im Regiment halte, daß man ihn, wenn man recht thue, fürchten müße, der vor Gott keine Obrigkeit sei." **) Noch weiter freilich müßten die Sätze eines Bedenkens vom Jahr 1539 uns führen, wenn Luther selbst sie weiter verfolgt hätte. Auf die Frage, ob die Obrigkeit ihre Unterthanen auch gegen den Kaiser zu schützen habe, wird dort ferner geantwortet: das Evangelium bestätige auch natürliche (und gesetzte, positive) Rechte; ein jeder Vater sei ohne Zweifel schuldig, nach Vermögen Weib und Kind wider öffentlichen Mord zu schützen, und es sei kein Unterschied zwischen einem Privatmörder und dem Kaiser, so er außer seinem Amt unrechte Gewalt und besonders öffentlich oder notorie unrechte Gewalt vornehme; denn öffentliche violentia hebe alle Pflichten zwischen dem Unterthanen und Oberherrn jure naturae auf.***) Hiernach wäre also erst noch zu fragen, wie weit überhaupt das Gebiet amtlichen Thuns für eine obrigkeitliche Person reiche; so weit sie es mit offener Gewaltthat überschreitet, hätte wenigstens ein Jeder, der selbst auch über Andere zu wachen berufen ist, wie ein Hausvater, ihr entgegenzutreten; und das folgte schon aus dem natürlichen Rechte. Doch auch dort ist es Luthern eben nur um Begründung des Widerstandes der Reichsfürsten zu thun, ohne daß er auch nach andern Seiten hin Folgerungen zöge oder seine Sätze näher bestimmte.

Betrachten wir den Charakter des Gesetzes, welches im weltlichen

---

*) Vgl. seit d. J. 1531: Br. 4, 213 (dazu E. A. 64, 266 f.) 6, 225 (E. A. 64, 269 f). 4, 221 f. 233 f. E. A. 25, 12 ff. 3, 58. Br. 6, 223 f. 5, 139. Jen. 1, 562 f. **) Br. 4, 428 f. E. A. 5, 266 ff. Br. 4, 390. ***) Br. 6, 223.

Regimente gehandhabt wird, so ist diß wesentlich in einzelne, äußerliche Satzungen gefaßt. Mit Bezug hierauf aber pflegt nun Luther fortwährend daran zu mahnen, daß, da ein einzelnes Gesetz nicht alle Fälle voraussehen könne, das strenge Recht je nach den concreten Fällen und Umständen und nach der Meinung der Handelnden gelenkt und gemessen werden müsse. Ebenso müsse es auch im häuslichen Regimente zugehen. Dem Gesetz und Recht soll so stets zur Seite gehen die ἐπιεικεια oder Billigkeit. Alles Thun endlich soll auch auf diesem Gebiete des Gesetzes durchdrungen sein von der Liebe, die, wie wir bereits gehört haben, eben auch über den Gesetzen steht; in ihr soll der Einzelne auch von seinem Rechte lassen; eben auch hierauf wird von Luther die epiikia bezogen.*)

Von der Betrachtung der durch Gott gebotenen Rechtsordnung aus haben für Luther auch vollends seine Grundsätze über das Dulden des Unrechts überhaupt sich gestaltet welches nach Matth. 5, 39 ff den Christen vorgeschrieben sei (vgl. oben B. 1, 155 f). Es gelten diese Vorschriften vor Allem nicht den Trägern der obrigkeitlichen Gewalt, sofern sie hier eben nicht als einfache Christen, sondern in ihrem besonderen irdischen Beruf in Betracht kommen. Und weiter ergibt sich nun auch für die Einzelnen die Pflicht, daß sie, sofern sie eben nicht bloß Christen sind, sondern im weltlichen Reiche stehen, die Frevel der Obrigkeit angeben, um dem Aergerniß zu steuern, ja daß sie mit Erlaubniß der Obrigkeit selbst auch Nothwehr üben. Nimmermehr aber dürfen sie in selbstischer Aufwallung Rache üben; und immer bleibt doch die erste Pflicht die der billigen und der duldenden Liebe. — Für den Unterschied zwischen consilia und praecepta ist so auch hier kein Raum gelassen.**)

So haben wir im Allgemeinen das Gebiet umschrieben, in welchem das sittliche Leben des Christen auf Erden sich bewegt. Es ist nicht ein mönchisch contemplatives, sondern ein stets aktives Leben. Des Christen Werke darin sind heilig und gut, sofern sie geschehen im Glauben und sofern sie geschehen nach dem Worte Gottes, der auch alle die verschiedenen Stände eingesetzt hat. Und Christus selbst

*) E. A. 7, 112. 22, 256 ff. Op. ex. 11, 121 f. 125. 3, 198. 201. E. A. 8, 53.

**) E. A. 22, 72 ff. 81. 3, 51 ff. 43, 3 ff. 14. 37 f. 113. 124 ff. 131. 135 ff. 211. 50, 315 ff. Op. ex. 5, 165. 23, 415 ff. Jen. 1, 562 b f.

hat auch durch sein eigenes Leben und Thun alles dieses irdische gereinigt und geheiligt.*)

Frei ferner und von selbst erfolgen bei den Gläubigen, den neuen Kreaturen, alle die guten Werke, auch indem sie den äußeren Gesetzen sich unterziehen. Man sagt nicht richtig, ein Gläubiger solle gute Werke thun, gleichwie nicht recht gesagt wird, die Sonne solle scheinen oder ein guter Baum solle gute Früchte thun; denn die Sonne thuts de facto. Istae phrases legales non pertinent huc.**)

Wir kommen von dem Wirken, in welchem der Christ sich hienieden erweist, überhaupt wieder zurück auf seine ganze, volle, herrliche Freiheit. Frei ist er im Gewissen vom Fluch der Sünde und des Gesetzes. Frei steht er über allen Gesetzen vor Gott dem Gewissen nach, indem kein gebotenes Werk ihn selig zu machen braucht und er an kein einzelnes Werk gebunden ist, sondern für ihn alle Werke, wie sie ihm vorkommen, einander gleich sind. Frei bleibt er so auch den Menschen gegenüber in dem Dienste, in welchen er sich begibt, frei mit dem Glauben, kraft dessen keine Menschensatzung sein Gewissen mehr fangen kann, frei mit der Liebe, welche selbst unter die Gesetze sich stellt, während sie zugleich Meisterin ist über alle Gesetze.***)

Siebentes Hauptstück.

Die Gnadenmittel.

Der heil. Geist ist es, der im Christen das so eben geschilderte neue Leben erzeugt, der auch von Anfang an den Glauben in ihm

---

*) Comm. ad Gal. 2, 283. 29 f. E. A. 30, 367. 4, 337. 19, 352 ff; vgl. oben S. 382. **) Tischr. 2, 152 (an Melanchthon).

***) Comm. ad Gal. 2, 288 f. 349. E. A. 10, 160. 8, 54; vgl. oben B. 1, 351 f. 363 ff. B. 2, 11; Luthers Lehre über die christliche Freiheit speziell gegenüber von den kirchlichen Satzungen bleibt ganz die oben B. 1, 370 f. B. 2, 78 nachgewiesene, vgl. z. B. E. A. 7, 60 ff. 113 ff. 19, 200 ff. ferner unten im 8. Hauptstück.

erweckt. Und der Christ besitzt, genießt, bethätigt dieses Leben, indem er fortwährend an Christus, den Versöhner, sich hält und ihn immer neu ergreift — eben in dem Glauben, welchen der Geist wirkt. Christus aber wird nun fortwährend dargeboten und seine Erlösung ausgetheilt in dem objektiven äußeren Worte und in den Sakramenten; der Geist will wirken nur durch diese Gnadenmittel.

Daß und wiefern wir an diese Mittel gewiesen seien und ohne sie nicht zu Gott und seinem Heile kommen können, darüber haben wir Luther vornehmlich und eigens im zweiten Hauptstück unseres 3. Buches handeln hören. Seine Aussagen hierüber haben sich auch schon in den Zusammenhang mit seiner gesammten Lehre vom Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit und Welt für uns gestellt.

Gott ist seinem Wesen nach freilich überall — in und über allen Dingen. Hiemit haben wir ihn aber noch nicht. Soll er für uns sein, uns offenbar werden und weiter uns seine Gnade mittheilen und selber durch Christus und seinen Geist bei uns einkehren, so muß er erst auch von uns sich finden lassen; und er gebraucht dazu überhaupt die äußeren kreatürlichen Dinge als Mittel. So muß vollends seine wahre, sonderliche Gnadenoffenbarung mit ihren Lebenskräften gesucht werden in den besonderen Mitteln, in welchen sie sich uns darstellt. Auch die besondere Vermittlung der heilbringenden Offenbarung und Geisteswirksamkeit durch eben diese schließt sich ferner daran an, daß er auch überhaupt seine Wirksamkeit für die Kreaturen und ihr Fortleben durch Kreaturen will vermittelt sein lassen.*) — Sichtbare Form (forma visibilis), in welcher Gott sich darbietet, ist so für uns im Neuen Testamente der menschgewordene Sohn Gottes. Christus selbst aber ist nun für uns wiederum da zu suchen, wo er von uns erkannt und gefunden sein will, in den sichtbaren Formen seines Wortes, seiner Taufe, seines Abendmahls; da sollen wir ihn aufs Allernächste haben, also daß wir zugreifen, tappen, fühlen können. Wir dürfen diese äußeren Dinge nicht als schlechte Kreaturen verachten; es ist „Gottes selber Wort, Taufe, Sakrament"; er will eben so nicht durch seine bloße, helle Majestät mit uns handeln, die unser schwaches Fleisch keinen Augenblick ertragen könnte, sondern durch leidliche, säuberliche, liebliche Mittel, die wir selbst nicht besser wählen könnten. Und durch sie also will er, wie er in ihnen uns sich ankündigt, so auch mit seinem heil. Geist

---

*) Vgl. oben S. 242. 246 f. 158. 347.

innerlich in uns wirksam sein. Auch unser Gebet hat nur Erfolg wenn wir an sie uns halten.*)

Als erstes aber haben wir fortwährend zu betrachten

1) das Wort.

Eindringlich pflegt Luther, seit er mit den Schwarmgeistern zu thun hatte, immer und immer zu wiederholen, daß der heil. Geist nicht anders komme als durchs Wort. Ja eine Vermittlung des göttlichen Rufes durch äußerliches Wort sucht er jetzt z. B. auch schon bei einem Abraham, obgleich hier die Schrift nicht davon berichtet: der Ruf möge an denselben durch den Patriarchen Sem oder dessen Abgesandte gebracht worden sein.**) Hoch rühmt er den Verächtern gegenüber die Bedeutung und Kraft des Wortes, sofern es eben in seiner äußern Unscheinbarkeit und Schwäche des Geistes gewaltiges Werkzeug sei. Er vergleicht es einer Röhre, durch die der Geist in die Herzen kommen müsse, um in ihnen zu wirken, sowie er es schon im ersten Commentar zum Galaterbriefe vehiculum gratiae genannt hatte. Es sei, sagt er, wenn es gepredigt werde, ein Strom, der viele und große Dinge thue. Es sei selber nach Röm. 1, 16 göttliche Kraft. Es sei (nach Joh. 6, 63) selber geistlich und Geist; so viel einer an ihm hange, so viel werde und sei er Geist. Ja wo das Wort getrieben werde, da sei Gott selbst in der Menschen Munde, um Sünde, Tod und Hölle zu vertilgen; die göttliche Kraft, welche hiezu gehöre, könne nicht anders zu uns kommen denn „in und durch das Wort"; um die Kraft dieser mündlichen Predigt des Evangeliums anzuzeigen, gebrauche daher auch Johannes für Christum das Gleichniß des Wortes (nicht etwa des Glanzes oder Ebenbildes) und nenne ihn hiemit nach dem Höchsten, was er sei und thue.***) Glauben Manche doch dem Worte, das sie hören, nicht, so nimmt diß nach Luther dem Worte Nichts; der Glaube könne Nichts destoweniger nur durchs Wort ins Herz kommen. So könne ja auch das Erdreich keine Frucht tragen ohne den Samen, obgleich der Same nicht allzeit hafte und aufgehe: das sei dann nicht des Samens, sondern der Erde Schuld. Und Frucht müsse es dennoch

*) Op. ex. 4, 84. E. A. 47, 82 ff. 25, 380 f. 4, 71 f; oben S. 87.

**) Op. ex. 3, 84 f.

***) E. A. 25, 138. 45, 358. 48, 205. 15, 417. Comm. ad Gal. 3, 259; oben S. 87; E. A. 48, 70 ff. 15, 140 ff; vgl. oben B. 1, 100. 157. B. 2, 336.

immer wenigstens bei Etlichen bringen, nach Jes. 55, 11. Ja seine Folgen habe es auch bei den Andern, die es nicht annehmen; sie werden verstockt, sowie durch die Eine Sonne gute Dinge weich, — böse, wie der Koth, hart werden; bei den Gottlosen sei das Wort ein Stein des Anstoßes, ein Hagel, ein Wort des Verderbens.*) — Schwierig wird es indessen, bei Luther sichere, noch schärfere Bestimmungen über das Verhältniß zwischen dem durchs Wort wirkenden Geist und seinem Werkzeug zu gewinnen; und die Ursache hievon liegt in seiner Auffassung von dem Verhältniß zwischen der Gnade und dem menschlichen Subjekt, die wir schon im Vorangehenden erörtert haben. Die bisherigen Aussprüche führen uns auf ein stetes, inniges Zusammensein jener Beiden: es ist nicht bloß das Verhältniß einer Röhre zum Wasser, sondern das des Samens zur Triebkraft, die in ihm ruht. Wie Luther vom äußeren Wort sagt, es müsse beim Geist sein, so sagt er vom Geist, er wolle allweg bei dem Wort sein (E. A. 51, 98. 2, 150). Wenn er sagt, neben der äußeren Verkündigung des Evangeliums schreibe der Geist es auch innerlich ins Herz (E. A. 23, 250), so muß nach den andern Aussprüchen dazu genommen werden, daß, was neben jener statthat, eben auch durch ihre Vermittlung geschieht. Wenn er E. A. 15, 415 f. sagt, daß das äußerliche Wort vorangehen müsse und darnach, wenn man das Wort in die Ohren und zu Herzen gefaßt habe, alsdann der heilige Geist komme und dem Worte die Kraft, fest zu kleben, gebe, so ist nach den dort unmittelbar vorher ausgesprochenen Sätzen beizufügen, daß auch schon der Glaube — und das heißt eben das wahre Aufnehmen ins Herz — ein durch das Wort vermitteltes Werk des heil. Geistes sei. Allein wie verhält es sich bei Denjenigen, in welchen der Geist dennoch seine Kraft, den Glauben zu erzeugen, nicht ausübt? ist er da auch beim und im Worte? ist Jenes wirklich nur die Schuld der Menschen, welche seine Vollkraft, die auch hier im Wort an sie herantritt, nicht zu ihrem Erfolge kommen lassen? Wir stehen hier wieder bei den oben S. 312 ff. 321 ff. verhandelten Fragen. Nach dem Standpunkte der Schrift De servo arbitrio (oben S. 43. 55) müßten wir antworten: die Ursache liege dort im Willen Gottes, der allerdings in jenen Fällen seinen Geist doch nicht wolle wirksam werden lassen, obgleich das Wort da sei.**) Und

*) E. A. 50, 251. 10, 250. 51, 78. 2, 150. 17, 35 f. Op. ex. 22, 268 f. 18, 88 f.

**) Vgl. auch E. A. 51, 297 (wohl v. J. 1524): „wenn Solches (die

auch später noch, als Luther so nachdrücklich zu dem Allen im Worte dargebotenen Heil einlud, laufen daneben doch noch jene Aussagen her, daß Gott, wie und wo er wolle, mit seinem Geiste durchs Wort den Glauben wirke (oben S. 322, vgl. besonders Br. 5, 70). Hat nun Gott für solche Fälle, wo er nicht will, die Verbindung des Geistes mit dem äußeren Worte doch wieder gelöst, — etwa ähnlich dem Zusammensein des Wassers mit einer Röhre? oder haben wir uns die Sache so zu denken, daß mit dem Wort immer eine göttliche Kraft verbunden bleibt, aber eine Kraft, die nur da, wo Gott will, als erlösender beseligender Geist wirkt und dagegen sonst selber Anstoß und Verhärtung mit sich bringt, — während freilich Luther in seiner späteren Zeit diesen letzteren Erfolg gar nicht mehr als Absicht Gottes will betrachtet haben (vgl. Op. ex. 22, 269)? Wir können hier eine weitere Antwort nicht mehr geben. Es ist eben ein Geheimniß bei dem wir stehen. Wir sollen nicht weiter nachfragen, warum die Einen hören, die Andern nicht hören (Br. 3, 393 f. oben S. 321). Man soll nach Luther an dem, was für uns das Praktische ist, sich genügen lassen, — zusehen, daß man an sich selbst die beseligende Kraft des Wortes erfahre, dessen Stunde dem gewissenhaft ausharrenden gewiß noch erscheine (E. A. 47, 353 f. vgl. oben S. 443), — ohne darüber zu grübeln, ob Gott selbst auch das Streben und Ausharren in einem zu wirken beschlossen habe. Auch hier aber, wo wir zum letzten Mal dieses dunkle Gebiet bei Luther berühren, wiederholen wir: die dahin führenden Sätze haben bei ihm ihren tiefsten und eigentlichen Grund nicht etwa in seinen metaphysischen, philosophischen Voraussetzungen, sondern in der Unbedingtheit seines religiösen Interesses für die reine Gnade Gottes, die allein das Heil für uns Sünder setzen und sichern könne und auf welche so auch unser Glauben oder unser inneres Hören und Annehmen des Wortes schlechthin und ausschließlich müsse zurückgeführt werden.

Eigenthümlich erscheint hiebei noch der Nachdruck, welchen Luther aufs mündliche, gepredigte Wort als solches legt. Wir können darin zunächst einen Gegensatz sehen gegen einen todten Besitz des Schriftwortes durch die Kirche ohne Gebrauch und Verständniß, sowie gegen

---

evangelische Verkündigung) in die Ohren klingt, so geht mit dem Wort der heil. Geist in die Herzen, wo er will; denn er bläst nicht Alle an, drum fassen sie es auch nicht Alle."

das „innerliche" Wort der Schwärmer. Aber auch einem verständigen, gläubigen Lesen der Schrift, welches er nach 1 Tim. 4, 3 in seiner Bedeutung anerkennt (vgl. bei Walch 9, 1067, zum 1 Joh. Brief), stellt er doch den ganz besonderen Werth und die besondere Kraft der mündlichen Predigt gegenüber. Eben diese nämlich findet er adäquat dem freien lebendigen, öffentlichen Walten des Geistes im Neuen Bunde. Er bemerkt, daß die lebendigen Wörter sich nicht so eigentlich und gut in die Schrift geben, als sie der Geist oder die Seele des Menschen durch den Mund gebe, wie auch Hieronymus schreibe: habet nescio quid latentis energiae viva vox. Er legt ferner seinen Nachdruck besonders auf die von Gott gewollte Ordnung, nach welcher durch das Amt seiner kirchlichen Diener und durch den Dienst der christlichen Brüder überhaupt das Wort an uns soll gebracht werden. Eben in dieser Form sollen wir es sonderlich als kräftige göttliche Gabe aufnehmen. Und eben auch diß gehört zur allgemeinen Vermittlung des göttlichen Werkes und Regimentes durch die Kreaturen. So hatte ja auch für Luther selbst im Erfurter Kloster das Heilswort erst sich erschlossen und wirksam erwiesen. *)

Seine Kraft hat und behält dann das Wort auch im Munde gottloser Diener. Luther konnte sogar sagen, es habe hier den Vorzug, daß die Hörer dann nur am Wort, nicht etwa an der persönlichen Heiligkeit der Prediger hangen. Aber er weist angelegentlich auch darauf hin, wie es namentlich aus dem Munde eines gläubigen Bruders als lebendiges Wasser quelle, nach dem Worte Jesu: „aus deß Munde werden Ströme lebendigen Wassers fließen." **)

Das Gesetz neben dem Evangelium.

Was bisher über das Wort Gottes gesagt worden, gilt zunächst und vornehmlich von ihm, sofern es Evangelium ist. Eben als solches erzeugt es den Glauben, bringt es den Geist und die himmlischen Güter. Längst haben wir so bei Luther die eigenthümliche Bedeutung des Evangeliums bestimmt gesehen (vgl. besonders oben S. 237 f. 75 f. 88).

---

*) Oben B. 1, 379. E. A. 25, 360. Op. ex. 4, 85. E. A. 4, 401; oben S. 269; E. A. 10, 367. 12, 156. 37, 67. Op. ex. 11, 27; vgl. oben S. 46. 347 f. B. 1, 38.

**) E. A. 26, 37; oben S. 98 f.; E. A. 48, 206 f.

Auch die Stellung, welche hiebei das Gesetz einnimmt und behauptet, ist dort bereits erörtert worden. Auf sie wurden wir dann namentlich auch bei der Lehre von der mit dem Glauben verbundenen Buße geführt (oben S. 440 f). Jetzt haben wir die Bestimmungen in Betreff des Gesetzes mit Bezug auf die Streitfragen, welche darüber vom Standpunkte der Glaubensgerechtigkeit aus sich erhoben, noch genauer darzulegen.

Für die geschichtliche Feststellung und Erklärung der Lehre vom Gesetz bei Luther ist besonders wichtig geworden sein Verhältniß zu Carlstadt (oben S. 75 ff.) und endlich zu **Agrikola**, der seinen Hauptstreit darüber 1537 erhob. — Es sind mancherlei Punkte, an welchen luthersche Aussagen Anlaß hatten bieten können zu einer Auffassung, nach welcher nunmehr, seit das Evangelium angebrochen, die Predigt des Gesetzes überhaupt ihre Berechtigung verloren hätte. Ganz allgemein — wenigstens scheinbar ganz allgemein spricht Luther z. B. i. J. 1521 (Jen. 2, 519) den Satz aus: „legis doctrina omittenda est;" „ist das Gesetz da, so ist der heil. Geist nicht da und keine Frömmigkeit; ist er da, so muß kein Gesetz da sein" (E. A. 51, 297 i. J. 1524); „vere Christianus non indiget praeceptis morum" (Br. 6, 20). Sollte nicht, wie der Gläubige oder Gerechte vom Gesetz frei ist, so auch schon die Bekehrung ohne Gesetz vor sich gehen, wenn doch einestheils auch das Evangelium den Zorn Gottes gegen die Sünde offenbart (E. A. 63, 127, auf welche Stelle dann Agrikola sich berief, vgl. Jen. 1, 554), anderntheils die Buße nicht aus der Furcht vor den im Gesetz gedrohten Strafen, sondern aus der Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit hervorgehen soll (vgl. oben B. 1, 133 f. 159 f. 225. 281)? Dazu kam, was Luther vollends speziell über die wirkliche Ungültigkeit des alttestamentlichen, mosaischen Gesetzes als solchen, und zwar auch des Dekalogs (vgl. oben S. 79. 81) gesagt hatte. So behauptete dann Agrikola: die Buße müsse gelehrt werden — non ex decalogo sed ex violatione filii per evangelium.

Luther nun wollte auch für den Fall, daß er selbst früher gegen ein Lehren des Gesetzes in der Kirche sich ausgesprochen hätte, daraus keine Folgerung zulassen; auch er habe allerdings in der Erkenntniß wachsen müssen. Aber er bestreitet, daß er es gethan: alle seine Schriften zeigen anders.*) Und auch wir können, seit er als Reformator

*) E. A. 32, 7.

auftrat, in seinen Aussprüchen, wenn man sie in ihrem Zusammenhang mit einander erklärt, nur die gleichen Grundsätze finden, die er dann später noch schärfer, wie wir sie jetzt betrachten werden, gegen die Antinomisten dargelegt und erläutert hat.

Was ist für ihn das spezifische Wesen des Gesetzes? Er hat allerdings in der ersten seiner vorreformatorischen Schriften den Begriff des Gesetzes und Evangeliums noch so gefaßt, daß ihm auch ins „Evangelium“ strafende Bußworte fielen, sowie umgekehrt unter das Gesetz der ganze Heilsweg. Sofort aber stellt sich ihm das Gesetz bestimmt dar als der fordernde, gebietende Gotteswille und zwar speziell sofern derselbe den innerlich von ihm abgekehrten Menschen entgegentritt, — womit dann das Gesetz unmittelbar als Wort der Strafe, des Zornes, der Verdammniß auftritt. Befaßt er dann zunächst auch die Offenbarung dieses Gotteswillens wieder unter dem Evangelium, so ist doch diß nur opus alienum des Letzteren; so mußte auch z. B. die Stelle E. A. 63, 127 verstanden werden. Und demnach ist nun, wie im Alten Bund und bei Mose schon Evangelium oder Gnadenwort vorliegt, so auch im Neuen Testamente Gesetz, ohne daß darum dieses Gesetz selbst Evangelium wäre. Es ist auch hier gebietendes Wort, auch hier namentlich strafendes, die Sünde richtendes: so z. B. auch im Vaterunser, — so ganz besonders gerad auch in der Darstellung des Sohnes Gottes und seines Opfertodes; ja nirgends hat mächtiger als hier der Zorn Gottes gegen die Sünde sich geoffenbart. Auch gerade mit den mancherlei Gaben des gütigen Gottes endlich wird uns unsere Sünde und der Zorn Gottes angezeigt, sofern wir nämlich jene verachten und gegen sie undankbar sind. Ueberall also haben wir insofern hier nicht evangelische Predigt, wie Agrikola meinte, sondern Predigt des Zornes oder gesetzliche Predigt; Gesetzespredigt ist Alles, was von unsern Sünden und Gottes Zorn predigt. *)

Fortwährend bezeugt dann Luther, daß das Gesetz wirklich von Gott sei, — von Gott in unser Herz gepflanzt, von Gott auch dem Mose eingegeben — und daß es so seinem Wesen nach sei gut und heilig. Nur freilich Gott selbst nach seiner eigentlichen Natur, seinem Liebeswesen, hören wir darin noch nicht. Daß es für uns zum Peiniger wird und uns den Tod bringt, liegt in der Stellung, die

*) Oben B. 1, 84 f. 157 f. Jen. 2, 358 f. 507. — Oben S. 258. E. A. 10, 86 ff.; oben S. 268; Jen. 1, 557. E. A. 32, 7 f. 13, 115 f. 32, 5 ff. vgl. oben S. 411.

wir als fleischliche zu ihm einnehmen. So muß dann Gott eben durchs tödtende Gesetz sein opus alienum an uns vollziehen. Auch aus dem, was das Gesetz an Christus thut, aus dem Unrecht, welches es ihm zufügt, dürfen wir keine Folgerung gegen jenes göttliche Wesen desselben ziehen. *)

Und allewege muß nun des Gesetz noch getrieben werden, auch nachdem das Evangelium hell aufgegangen ist. Und zwar gilt, was hievon zu sagen ist, vornehmlich auch vom Gesetz, sofern es enthalten ist im Alten Testament und zusammengefaßt im Dekalog. Bleiben muß nämlich, wie wir schon oben gerade bei Luthers Widerspruch gegen die von den Schwärmern behauptete Gültigkeit des Mosaismus vernommen haben, der mit dem Naturgesetz identische Gehalt des mosaischen Gesetzes. Und so trefflich findet Luther die göttlichen Gebote, die auch schon von Natur den Herzen sich bezeugen, in dem Dekalog ausgedrückt, daß er sich selbst als einen immer neuen Schüler von diesem bekennt. Keinenfalls endlich könnte ja das Gesetz mit seiner Strafpredigt aus den Herzen und Gewissen gerissen werden, wie insbesondere auch aus den Klagpsalmen der Heiligen ersehen wird. **)

Es ist aber bei der Frage nach dem Brauch des Gesetzes zu unterscheiden zwischen dem usus politicus oder civilis und dem usus theologicus seu spiritualis. ***)

Bei jenem handelt es sich um äußerliche Zügelung der Bösen durch das Regiment der Obrigkeiten, Eltern und Lehrer, zum Behuf der öffentlichen Zucht und Ruhe. †) Dahin ist dann auch die concrete positive Gestaltung des Gesetzes in den aus der Vernunft hervorgegangenen menschlichen Rechten zu ziehen.

Hier haben wir weiter dem zweiten Gebrauche nachzufragen, welches auch der nöthigste und recht eigentliche Brauch des göttlichen Gesetzes ist.

Diesen nun pflegt Luther kurzweg dahin zu bestimmen, daß durch denselben den Menschen die Sünde geoffenbart, d. h. daß sie ihnen, welche durch bloße äußere Zucht nur Heuchler würden, auch sammt dem auf ihr liegenden göttlichen Zorn vors Bewußtsein und Gewissen gestellt werde; das Gesetz offenbare hier dem Menschen seine

---

*) Oben S. 259. E. A. 27, 271. Comm. ad Gal. 2, 145; oben S. 316 ff. 516 f. **) Oben S. 80 f. Br. 4, 46. E. A. 13, 115. 32, 5 ff. ***) Comm. ad Gal. 2, 60 ff. (Hauptstelle auch zum Folgenden).
†) Br. 2, 532 f. E. A. 7, 287.

Sünde, sein Elend, den Tod, die Hölle, das Gericht u. s. w. Und zwar soll diß geschehen, damit die zerschlagenen, getödteten Herzen bereitet werden zur Aufnahme des Lebenswortes, des Evangeliums. Und da wirkt denn, wie Luther längst zuvor aussprach und besonders gegen Agrikola wiederholt, auch hier schon der heil. Geist nach Joh. 16, 8: „et hoc falsum est, quod sine spiritu sancto arguat lex peccatum, cum lex sit scripta digito Dei.“ Dieser ist nur noch nicht da als ein sich mittheilender, — als übend sein eigentliches Werk, den Zug der Herzen zu Gott hin und ihre Beseligung in Gott. Demgemäß war auch schon jener Satz zu verstehen, daß, wo das Gesetz sei, der Geist nicht sei.*) — Auch in den Wiedergeborenen aber streitet nun immer noch das Fleisch wider den Geist; indem sie um ihrer Sünden willen fortwährend Buße nöthig haben, bedürfen auch sie fortwährend noch jener Gesetzespredigt. Auch so hat Luther schon in seinem anfänglichen reformatorischen Zeugnisse gelehrt, namentlich schon im ersten Commentar zum Galaterbrief, nicht erst im zweiten, über welchen deshalb Agrikola ungehalten war.**) — Dennoch hatte Luther behauptet, die wahre Reue und Buße komme erst aus der Liebe, während doch diese erst aus dem Glauben an Gottes Gnade und Liebe und aus dem innerlich mitgetheilten Geiste der Gnade entspringen kann. Daß aber diß kein Widerspruch gegen das Vorangegangene sei, hatten wir schon früher bemerken können. Wie der scheinbare Widerspruch sich löse, haben wir dann bereits in unserer systematischen Darstellung nach den klaren späteren Aussprüchen Luthers gezeigt. Allerdings, die wahrhafte christliche Reue und Buße ist jener Zustand noch nicht, welchen das Gesetz für sich mit seinem Strafamt erzeugt. So weit das Gnadenwort, der Glaube, der Geist der Gnade nicht eintreten, haben wir erst eine Kainsbuße; wir werden Gott feind, das Gesetz erregt Zorn in uns und macht die Sünde größer. Aber das Gnadenwort würde nicht fruchten, der Geist keine Stätte finden, die guten Vorsätze durch ihn nicht erweckt werden, wenn nicht die Schrecken des Gesetzes vorangegangen wären. Freilich ists dann ein ungenügender Ausdruck, wenn einfach gesagt wird, die „Buße“ müsse gewirkt werden durch Gesetzespredigt.***)

---

*) Oben B. 1, 159. Br. 2, 532 f. B. 2, 75. E. A. 23, 13 ff. 25, 127 f.; oben S. 88; Jen. 1, 555 b. 556 b. **) Oben B. 1, 160. Comm. ad Gal. 3, 233 f. 1, 193 f. 2, 60 ff. Jen. 1, 557. 559 f.

***) Oben B. 1, 133 f. 159 f. 225. 281 f. B. 2, 440 f. E. A. 25. 128. Jen. 1, 554 b.; vgl. auch E. A. 23, 13.

Endlich lehrt Luther: das Gesetz wolle jetzt — in den gläubigen Christen — auch erfüllt sein, so unvollkommen und befleckt auch immer noch die Werke derselben bleiben; es müsse auch zu diesem Zwecke getrieben werden; wir sollen daraus lernen, was wir gewesen sind, was wir noch schuldig sind, und was wir wieder werden sollen. *) Hinweisungen hierauf können wir früher am meisten noch bei Luther vermissen, ogleich sie auch da nicht fehlen. **) Auch nachher aber behauptet er zugleich fort und fort aufs Entschiedenste, daß doch dann nicht das Gesetz, sondern der durchs Evangelium wirksame Geist die Werke hervorbringe; das Gesetz an sich, ohne diesen Geist, bleibe für uns ein bloßer todter und tödtender Buchstabe; ja das Gesetz helfe auch bei den Gläubigen nicht, sondern fordere bloß. Und der Zweck unseres Gesetzesgehorsames sei nicht Gerechtigkeit vor Gott, sondern weltlicher Friede, Danksagung gegen Gott, gutes Beispiel für Andere. ***)

Demnach sehen wir denn, was die herrliche Freiheit der Christen vom Gesetze besagen will (vgl. schon oben S. 405 ff). Vor Allem darf es schlechterdings nicht mehr in Betracht kommen für ihre Rechtfertigung vor Gott, für das Verhältniß unserer Gewissen zu ihm, welches allein durch den Glauben bestimmt sein soll. Wie Luther sagt, daß hier keine Werke in Betracht kommen, so ebendamit auch, daß kein Gesetz; wir sind schlechthin durch die Taufe und Christi Blut frei von allen Werken und aus lauter Gnade gerecht, leben auch allein derselben vor Gott. Hier gilt 1 Tim. 1, 9. Ja — lex in conscientia est vere diabolus, während wir — extra conscientiam debemus ex ea facere Deum, eam summis laudibus vehere, appellare sanctam, bonam, spiritualem etc. †) — Und weiter ist es, indem seine Drohungen und Schrecken für den Gläubigen als solchen abgethan sind, für ihn auch kein Treiber und Zuchtmeister mehr, sondern sein guter Freund und Geselle. Er ist nicht mehr unter demselben, sofern er nicht aus Furcht, Zwang und Noth des Gesetzes, sondern aus freier Liebe und lustigem Willen Gutes thut und Böses läßt, eben als wäre das Gesetz nicht und ginge das Wesen von ihm

---

*) E. A. 13, 41. 115. 14, 152 ff. **) vgl. an der vorhin angeführten Stelle Jen. 2, 519: officium legis est non exigere nostra opera, sed ostendere peccatum et impossibilitatem nostram; andererseits schon oben B. 1, 161. ***) Jen. 1, 555 b. 558 b. E. A. 9, 238 f. Comm. ad Gal. 2, 157. †) Jen. 1, 555 b. E. A. 13, 44 ff. 288. Gal. 2, 144 ff. 265 f.

selbst natürlich dahin; auch in diesem Sinne gilt 1 Tim. 1, 9.*) Eben den Gläubigen und Wiedergeborenen als solchen aber hat Luther hiebei im Auge; es besteht damit vollkommen zusammen, daß doch, soweit in demselben noch das schwache, sündige Fleisch sich regt, auch er immer wieder das Treiben des Gesetzes verspüren, ja daß er in den Anfechtungen zur Uebung seines Glaubens auch die bittersten Schrecken desselben vorübergehend wieder schmecken muß.

Noch haben wir endlich die schon oben (B. 1, 160 f) angeregte Frage zu beantworten, ob hiernach gemäß Luthers Meinung für den Christen, sofern er eben wiedergeboren und geistlich geartet ist, der göttliche Wille überhaupt gar nicht mehr in der Form objektiver Forderungen und Vorschriften oder in der Form des Sollens heranzutreten hätte. Wir könnten die Entscheidung darüber in seiner Auffassung vom vorsündlichen Stande Adams suchen, in welchem ja nach Luther eben ein reiner Geist freien Gehorsams lebte und welchem doch nach der Schrift ein objektives Gebot hinsichtlich des Baumes der Erkenntniß ertheilt war. Wirklich war Luther auf die Frage geführt worden, wie, wenn dem Gerechten kein Gesetz gegeben sein sollte, hier dennoch dem gerechten Adam eines gegeben sei. Er antwortet: das Gesetz vor der Sünde sei etwas Anderes als das Gesetz nach der Sünde, welches Paulus meine und unter welchem dieser einen der Sünde wehrenden Zuchtmeister verstehe; Adam hätte jenes, wenn der Teufel ihn nicht betrogen hätte, gern und mit der größten Lust erfüllt. Das also, daß doch ein objektives Gebot auch dem Adam gegeben worden sei, erregt Luthern hier kein Bedenken; und er bezeichnet als Ursache desselben, daß für Adam bei jenem Baum ein äußerer Gottesdienst und ein äußeres Werk des Gehorsams gegen Gott habe stattfinden sollen.**) Allein der Frage, ob dann etwa auch sonst sein Thun durch derartige Gebote bestimmt und sein williger Geist durch sie habe geleitet werden sollen, geht Luther nicht nach. Und in Betreff der Wiedergeborenen haben wir bereits im Bisherigen die entschiedenen Aeußerungen Luthers dafür vernommen, daß sie, soweit rein der Geist in ihnen wirkte, eben ganz von sich selbst aus — wie die scheinende Sonne oder ein fruchttragender Baum — dem Willen Gottes nachkommen würden.***) Nur sehen wir an diesen Stellen eben das, worauf es bei unserer Frage ankommt, überhaupt

*) E. A. 7, 265 ff. 296. **) Op. ex. 1, 134 ff. vgl. oben S. 361.
***) Tischr. 2, 152 (oben S. 491). E. A. 7, 267.

nicht fixirt; nämlich den Gedanken an einen Unterschied, der — wie eben dort bei Adam — zwischen einer dem innern Trieb des Subjekts entsprechenden Forderung und dem „Soll" eines Zuchtmeisters möchte zu machen sein.

Das also ist in seiner Gesammtheit das göttliche Wort, welches zum Heil uns bringen soll. Und wie weit reicht nun die Kraft und Gabe dieses Wortes, sofern es als Gnadenwort im Glauben aufgenommen wird? Wir müssen nach Luther mit aller Bestimmtheit antworten; schon im Worte wird dargeboten und den Gläubigen geschenkt das gesammte Heilsgut, Christus selbst, mit dem Leben das in ihm ist. Es genügt, hiefür zurückzuweisen auf die Lehre von der Wirkung des Glaubens in unserem vorigen Hauptstück und auf die dort beigebrachten Stellen. Denn eben Solches wurde dort bezeichnet, was der Glaube schon hat, sofern er aus dem Worte schöpft und ans Wort sich hält. Schon durch diesen Glauben geht Christus in uns ein und wir essen nach Joh. 6 sein Fleisch, das uns durchgöttert und vom Teufel und Tod erlöst. Gott faßt Christum ins Wort, um ihn in die Welt auszutheilen, und wer das Wort faßt, der faßt Christum. „Es bringet und gibt uns Alles — und Christum selbst." *)

2) Die beiden Sakramente.

Formas visibiles hat Luther in der oben (S. 492) angeführten Stelle die Taufe, die Eucharistie und das mündliche Wort genannt. Visibiles formae sind nun im strengeren Sinne vollends die beiden ersteren. Sichtbare, recht greifbare Dinge werden uns neben dem Worte noch dargeboten als Zeichen, bei denen wir Gott und Christum finden und fassen sollen. Sie sind aber solche Zeichen für uns dadurch, daß Gott selbst sein Wort ihnen beigibt, nämlich seinen Befehl und seine Verheißung, vermöge deren wir ihrer brauchen sollen; so sind es äußerliche, greifliche Zeichen oder Kreaturen, durch welche Gott sicht-

---

*) Oben S. 437 ff. E. A. 47, 390 f. 11, 140. 12, 216; vgl. schon oben B. 1, 160, ferner B. 2, 159.

lich mit uns handelt, daß wir sein gewiß sein mögen. So hat Gott schon im Alten Bund, ja schon im Paradies, seinem Worte Zeichen und Siegel angehängt. So hat er im Neuen Bund uns die Taufe und das Abendmahl gegeben.*) — Wie gegen die hochmüthigen Verächter dieser scheinbar schwachen, sinnlichen Dinge, deren wir arme Menschen so sehr bedürfen, so hat Luther vorzüglich auch gegenüber von den Angefochtenen, welche er ganz besonders an sie verweist,**) den unendlich hohen Werth derselben gepriesen. — In ihrer Definition hat er an die Augustins sich angeschlossen: quod sacramentum sit visibilis forma invisibilis gratiae. Er billigt ferner, rechtverstanden, den andern augustinischen Satz: accedat verbum ad elementum et fit sacramentum.***)

Es handelt sich aber hiebei vor Allem nicht etwa um ein Werk von uns gethan, sondern um einen Schatz, den Gott uns gibt und den der Glaube ergreift.†) Und es handelt sich um Zeichen, welche den Schatz nicht bloß bedeuten, sondern welche kraft des ihnen beigegebenen Wortes ihn selber mit sich bringen. Gott mit seinem Worte „schlägt uns dieses äußerliche Ding für, darin wir solchen Schatz ergreifen könnten;" durch die Zeichen wirkt der Geist; vermöge des Wortes werden die Zeichen selbst kräftig. Das Dringen auf die Vermittlung der Heilswirksamkeit durch diese Zeichen selber und auf die innigste, durchs Wort gesetzte Einigung der göttlichen Kraft mit ihnen ist Luthern seit seinem Kampf mit den „Schwarmgeistern" charakteristisch; der Glaube richtet sich nach Luthers nunmehriger Darstellungsweise nicht so auf das wesentlich zum Sakrament gehörige Wort, daß er eben aus diesem als solchem das Heil empfinge und die Zeichen nur zur stärkeren Versicherung des Glaubens nebenher gingen; sondern dem Gläubigen wird eben durch diese und in diesen das Heilsgut gereicht, während diese allerdings bloß durch das Wort hiezu befähigt und durch das Wort als solche dem Glauben vorgewiesen werden. Die kreatürlichen Elemente sind, wie er sich auszudrücken pflegt, ins Wort gefaßt oder durchs Wort erfaßt (creaturae apprehensae per verbum); und so thun nun eben sie, was das Wort verheißt; sie sind jetzt kräftige göttliche Dinge.††) —

*) Op. ex. 4, 83 ff. E. A. 16, 48; oben B. 1, 356. B. 2, 361. 378.
) Oben S. 318 ff. 466. *) Op. ex. 4, 83. E. A. 21, 131. 143. †) E. A. 21, 134 ff.
††) E. A. 4, 71. 16, 48. 21, 133. 19, 80. Op. ex. 1, 290. E. A. 8, 94.

Ihre Kraft und Bedeutung, welche auf dem göttlichen Wort ihrer Einsetzung ruht, behalten daher die Sakramente ganz unabhängig vom persönlichen Charakter ihres menschlichen Spenders. Und nicht dieser, sondern Gott selbst ists, der das Werk thut, wo immer man seiner Einsetzung nachkommt. *) — Sie müssen so ferner die Macht und Kraft, die ihnen eben vermöge des Wortes zukommt auch nicht etwa erst durch den Glauben des Empfängers gewinnen; das Sakrament wird zum Sakrament nicht erst durch den Glauben; man darf die Frage nach dem, was es an sich ist und vermag, nicht vermengen mit der Frage, wie die Aneignung seines Schatzes durch die Genießenden sich vollziehen müsse. Noch auch ist der eigene Glaube dasjenige, worauf der Empfänger sich verlassen soll, um seines Heiles beim Sakramentsempfang gewiß zu werden; sondern verlassen soll er sich auf den Willen und das Wort des Gottes, der das Sakrament für ihn gestiftet hat. Namentlich in Betreff der Taufe hatte Luther diß zu behaupten. **)

Zu merken hat man jedoch nach Luther, daß nicht etwa schon das bloße Aussprechen eines göttlichen Wortes oder des heiligen göttlichen Namens über die Elemente genügen könnte, um sie zu einem solchen Sakramente zu machen. Nicht so ist der Satz „Accedat verbum etc." zu verstehen; sonst könnte ja Alles ein Sakrament werden, was nur Menschen erdenken könnten. Eben der göttliche Befehl, die göttliche Anordnung gehört dazu. Und eben nach dieser Anordnung, im rechtmäßigen Brauche, müssen die Sakramente verwaltet werden. So gilt dann auch das, was über die Einigung des Göttlichen mit dem Kreatürlichen gesagt worden ist, nur für den Verlauf der Akte, welche eben in der Sakramentsstiftung eingesetzt worden sind. Mit Recht sagt man; quod sacramenta sint actiones, non stantes factiones; mit Recht sagt Melanchthon, sacramentum nullum esse extra actionem sacramentalem, weshalb man auch die Hostie nicht einzuschließen und herumzutragen hat. ***)

Während ferner der Glaube nicht das Sakrament macht oder ihm seine Kraft verleiht, muß doch ebenso entschieden daran festgehalten werden, daß für uns das Sakrament nicht nützen oder seine Kraft ausüben kann, ohne daß wir es aufnehmen im Glauben. So

*) Oben S. 98. E. A. 21, 144. 19, 87. Br. 5, 146.

**) E. A. 16, 53. 92 ff.; oben S. 98.

***) E. A. 16, 56. 59. 65, 215 f. Br. 5, 573. 577 f.

lehrt Luther fortwährend, während er jetzt allerdings nicht mehr, wie in der Schrift De captiv. Babyl., den Satz hätte aussprechen können: baptismus nulli prodest, sed fides in verbum promissionis etc. (Jen. 2, 286 b). So erklärt er den Genuß des Abendmahles, in welchem auch ohne unseren Glauben Christi Leib genossen wird, doch ohne unsern Glauben für einen uns unnützen, ja schädlichen. So gehört nach ihm dazu, daß die Kindertaufe wirksam sei, auch schon der Glaube der Kinder. So wiederholt er auch noch, während er gegen die Wiedertäufer streitet, doch zugleich gegen die katholische Auffassung seinen alten augustinischen Satz: non sacramentum justificat, sed fides sacramenti. Er läßt in Marburg 1529 den Artikel von der Taufe so fassen: sie sei „ein göttlich Werk, darin unser Glaube gefordert, durch welchen wir wiedergeboren werden." Er bezeichnet, während er gegen Zwingli nicht vom Glauben, sondern vom Sakrament an sich zu zeugen hat, doch noch den Glauben oder den rechten Gebrauch des Sakramentes als „das Beste." Er erklärt noch gegen den Schluß seines Lebens: adest sacramentum altaris, adest baptismus, adest verbum concionis; tantum vero habes quantum credis."*) — Andererseits übrigens hat er immer gelehrt, daß wiederum der Glaube selbst, der leicht schwach werde, durch die Sakramente, durch den Genuß den Abendmahls, durch den Rückblick auf die Taufe, immer neu solle angeregt und genährt werden.**)

Gott hat ferner nach Luther, wie wir speziell in Betreff der Taufe unten hören werden, an die Sakramente sich nicht gebunden, kann seligmachen auch ohne sie. Und so spricht er namentlich zur Beruhigung derjenigen, welchen durch Andere der Genuß des Abendmahls oder gar auch der Taufe verwehrt werde, auch später noch wiederholt aus, daß für sie der Glaube genüge und den leiblichen Genuß des Sakramentes ihnen ersetze.***)

Wir haben endlich die Sakramente, während sie wesentlich und vor Allem ein Werk Gottes für uns und an uns sind, doch zugleich immer als Zeichen aufzufassen, an welchen die Christenheit erkannt werden, und als Akte, in welchen sie selber, und zwar öffentlich,

---

*) E. A. 21, 133. 12, 179. 213 f.; oben S. 159; B. 1, 208. 226. 349 f. B. 2, 91. E. A. 11, 60. 65, 90; oben B. 2, 148; Op. ex. 11, 137 (vgl. oben B. 1, 220). **) Löscher 2, 581. Jen. 2, 285 b. E. A. 24, 326 f. 12, 179. 2, 207. 65, 91. 23, 193.

***) Oben B. 1, 306. 348. 375. B. 2, 165. E. A. 24, 207. 12, 179. 31, 369. Br. 5, 547. 39 (vgl. Jen. 2, 577 b).

ihren Gott und Heiland bekennen und preisen soll. In Betreff des Abendmahls ist neben dem früher Vorgebrachten besonders auch hieher zu ziehen, was unten über private Communionen zu sagen sein wird. Was die Taufe anbelangt, so soll aus jenem Grund ein Kind, das die Nothtaufe empfangen hat, nachher in der Kirche vorgetragen werden: „quia baptismus debet esse sacramentum, id est publicum signum confessionis“.*)

Bei allen diesen Aussagen über die Sakramente aber behält für Luther unter den Gnadenmitteln das Wort die erste Stelle, als „nöthigstes und höchstes Stück in der Christenheit“. Denn, sagt er, jene können ohne das Wort nicht sein, das ihnen erst Kraft gibt und das ihre Bedeutung den Menschen kundthun muß; wohl aber kann dieses sein ohne jene, und es kann einer zur Noth ohne Sakrament, nicht aber ohne das Wort selig werden.**)

Die Taufe.

Speziell in Betreff der Taufe hatte Luther gegenüber von der herrschenden Theologie namentlich das zu lehren und zu verfechten, daß einestheils die Erbsünde auch an den Getauften noch als Sünde haften bleibe, anderntheils aber die in der Taufe zugetheilte Vergebung fortwährende Kraft behalte und die Buße für die hernach begangenen Sünden in Nichts Anderem als in einer Rückkehr zu ihr bestehen müsse. Vermöge ihrer umfassenden und bleibenden Bedeutung trat auch das in ihr abgelegte Gelübde an die Stelle aller andern, mit denen etwa ein Christ nachher seine Seligkeit auswirken möchte. Und die gesammte Freiheit des Christen, sein geistlicher Charakter, seine Priesterwürde u. s. w. wurde von Luther schon aus seiner Taufe hergeleitet.***) — Den „Schwarmgeistern“ gegenüber bezog sich Luthers Zeugniß speziell auf die Kindertaufe; im Streit um sie wurde jenes ganze objektive Wesen der Taufe und der Sakramente überhaupt vertheidigt und ans Licht gestellt.

In seinen Erklärungen über das Wesen der Taufe war Luther zuerst ausgegangen von dem sinnlichen Zeichen, dem Untertauchen.

*) E. A. 10, 303 f. 11, 182 f. 12, 212. Br. 5, 146; vgl. oben S. 123. 152. **) E. A. 21, 131. 12, 215 f. 47, 207 f. 31, 351. Br. 5, 547. ***) Vgl. oben B. 1, 283. 311 f. 348. E. A. 16, 88 ff; oben B. 1, 314 f. 326. 351.

Dann hat er bei der Taufe wie auch beim Abendmahl zum bleibenden Ausgangspunkt für seine Betrachtung die Verheißungsworte genommen: „wer glaubt und getauft wird, soll selig werden.“ Demnach setzt er die Bestimmung der Taufe kurz darein, „daß wir durch dieselbe sollen selig, das ist von Sünde, Tod und Hölle und allem Uebel erlöst, ewig gerecht, heilig, lebendig und Erben des Himmels sein.“ Bad der neuen Geburt ist sie ihm nach Paulus eben insofern, als wir durch sie zu dem neuen geistlichen Leben geboren werden, darinnen wir gerecht werden vor Gott und Erben des Himmels.*) — Da ist nun bei diesem „Seligwerden“ — gemäß der ganzen Heilsauffassung Luthers — das Erste und Grundwesentliche wieder die Vergebung der Sünden, erworben durch Christi Blut; und damit wir diese gerechtmachende Gnade Gottes durch den Glauben empfinden, will der heil. Geist — eben bei der Taufe — mit seinem Feuer uns erleuchten und entzünden. Durch diese Vergebung werden wir ganz rein vor Gott, auch soweit noch Sünden uns anhängen und weiterhin noch ausgefegt werden müssen. Zur Taufe, in welcher sie für alle Sünden uns geschenkt ist, sollen wir, so oft wir fallen, immer wieder hinkriechen**). — Gewaschen aber werden wir dort von der Sünde auch sofern dieselbe innerlich in uns abgethan wird. Indem wir nach Paulus Röm. 6 in Christi Tod getauft werden, wird unser Fleisch und Blut zum Tod verurtheilt und übergeben, daß es gar ersaufen soll, daß hinfort unser Leben auf Erden sei ein stetig Sterben der Sünde. Und indem wir sammt Christo gepflanzt werden zu gleichem Tod, ist dieser unser Tod eine Pflanzung des Lebens; dieselbe fähet an in der Taufe und wir müssen dann beweisen, daß solch Leben in uns bekleben sei und nicht ohne Frucht bleibe; eben in der Taufe empfangen wir die Gnade, die nunmehr nicht müßig stehen kann, sondern fortwährend gegen die böse Lust streitet und gute Begierden und Werke bei uns erweckt.***) — Das Untertauchen im Wasser betrachtet Luther jetzt, wie anfänglich, als Bild eben für dieses fortgehende Ersäuftwerden des alten Adams in Reue und Buße, versteht jedoch das darin angedeutete Abwaschen meist ganz umfassend von jener fundamentalen Erlösung überhaupt, wobei er dann gerade auch

---

*) Oben B. 1, 310. 347 f. E. A. 16, 87. 66 ff. 21, 17. 19, 81 vgl. oben S. 461. **) 16, 112 f. 119 ff 74. 19, 83 f. 21, 135; oben B. 1, 348. ***) Oben B. 1, 283. 350. 2, 463 f. E. A. 9, 146—152. 16, 104. 119. 15, 49.

das „Waschen“ zuvörderst als ein Waschen „durch Vergebung der Sünden“ bezeichnet.*)

Wie dabei des Wassers Wirkung aufzufassen sei, haben wir schon bei der Lehre von den Sakramenten überhaupt vernommen. Die Taufe, sagt Luther, sei ganz eingeleibt in Gottes Namen und Wort und ganz mit demselben durchgangen, so daß es jetzt gar ein ander Ding als gemeines Wasser geworden sei; er gebraucht auch hiefür — wie für die Verbindung des Brodes mit Christi Leib — das Gleichniß des vom Feuer ganz durchgangenen Eisens, ferner das eines „mit Würze und Zucker durchbissenen Wassers.“ So habe die Taufe jetzt eitel Geist bei sich und bringe ihn mit sich; ja Gott selbst, Vater, Sohn und heil. Geist sei bei ihr wie einst in Jesu Taufe; Christi Blut ferner sei in sie gemenget, wie einst aus Jesu Seite Wasser und Blut geflossen sei, vgl. Joh. 19, 34 f. und 1 Joh. 5, 6.**) — Darin, daß im Akte der Taufe unser Leib hereingezogen, daß dieser mit Wasser begossen und zugleich für die Seele das Wort gesprochen wird, findet Luther auch diß einmal angezeigt, daß, „weil Wasser und Wort Eine Taufe ist, so auch beide, Leib und Seele, selig werden.“ ***) — Immer aber wiederholt er gegen die scholastischen Theologen, daß eben nur vermöge des Wortes das Wasser kräftig sei; nur das Wort oder die Verheißung möge man die dem Wasser gegebene Kraft nennen. Ja er bezeichnet das Wort auch geradezu als das, wodurch man selig werde; dort, wo er von der Theilnahme des Leibes redet, sagt er: „die Seele wird selig durchs Wort, daran sie glaubt, der Leib aber, weil er mit der Seele vereinigt ist und die Taufe auch ergreifet, wie ers ergreifen kann.“ †)

Im Dringen darauf, daß die objektive Kraft der Sakramente mit und in dem Worte gesetzt sei, um so dem Glauben zu gute zu kommen, und im Widerspruch gegen die Meinung, sie werde ihnen erst durch die sie verwaltenden Menschen gegeben, geht dann Luther so weit, daß nach ihm — was ja auch von den Papisten bekannt werde — selbst eine im Spiel und zum bloßen Possen gegebene Taufe eine rechte, gültige sein soll. Er beruft sich hiefür auf eine Taufe, welche Athanasius einst in kindlichem Spiel vorgenommen

*) Oben B. 1, 310. 350. E. A. 21, 17. 30, 270 f. 9, 146.

) E. A. 16, 64. Op. ex. 19, 237. E. A. 16, 73. 118. 45, 114 ff. 19, 83 vgl. 16, 74. *) E. A. 21, 135. †) Op. ex. 1, 290. E. A. 21, 133. 135.

und Bischof Alexander hierauf als eine rechte anerkannt habe, sowie auf diejenige, welche nach einer Legende etliche Stocknarren zum Hohn für die Christen mit Einem vorgenommen haben, dem aber bei ihr der Spruch Ephes. 4, 5 f. („Eine Taufe“ u. s. w.) in einer göttlichen Schrift erschienen und der hiedurch gläubig geworden sei. *) Wir haben schon oben bemerkt, daß wir hiemit wenigstens diejenigen Aeußerungen Luthers über das Abendmahl der Sakramentirer, wornach darin auch von den gläubigen Gästen eitel Brod empfangen werden sollte, nicht im Einklang finden können. **)

Von dem Gute endlich, welches die Taufe kraft des Wortes mit sich bringt, sind wir auf die fortdauernde Verpflichtung, welche sie zugleich in sich schließt, schon durch das Obige hinübergeführt. Die stete Rückkehr zu ihr und ihrer Sündenvergebung ist wie das Recht so zugleich die Pflicht des Christen; und er hat immerdar genug zu lernen und zu schaffen, daß er festiglich glaube, was sie zusagt und bringt. Verpflichtet ist er ferner insbesondere zu dem in ihr begonnenen steten Kampf gegen die bösen Lüste und zu den aus ihr erwachsenden Früchten; er soll so mit seinem Wandel den hohen Schatz, den er empfangen hat, schmücken und zieren. ***)

Daß und wiefern alles das Gesagte schon in der Kindertaufe sich verwirklichen solle, ist schon oben S. 88 f. eingehend dargelegt worden. Man beachte namentlich noch, wie Luther dort dazu fortgeschritten ist, eben ganz in die Taufe selbst die wirksame göttliche Kraft zu setzen. Diese ruht vermöge des Wortes in der Taufe, obgleich sie allerdings auch in den Kindern nur mittelst des Glaubens sich bethätigen kann. Und wie auch sonst vom Glauben gesagt wird, daß er zugleich durch die Sakramente und ihr Verheißungswort angeregt werde, so soll er nun bei den Kindern gerade durch den Taufakt selbst und durch das in diesem gesprochene Wort gewirkt werden. Die Christen bringen ihre Kinder mit gläubiger Bitte dar, daß der Herr ihnen den Glauben schenke; dann aber gibt ihnen den Glauben der Täufer, dessen Worte und Thaten Christi Worte und Thaten sind und aus dessen Munde sie hier das Evangelium hören. †) — Für diejenigen Kinder aber, welche ohne ihre Schuld ungetauft vom Tod übereilt werden, vertraut nun Luther auf das an Gottes Barm-

---

*) Löscher 2, 201 (in den Resolut. disput. etc. vgl. oben B. 1, 223. 226). Jen. 2, 286. E. A. 31, 356. 44, 113 ff. **) Oben S. 166 f. 192. 195. ***) Oben B. 1, 111; E. A. 21, 135, 16, 104 f. †) Oben B. 2, 88 ff. 92. 94.

herzigkeit sich richtende Gebet auch ohne Taufe. Früher zwar hat er einmal so, wie wenn auch für ungetaufte Christenkinder keine Hoffnung wäre, gefragt: quid excusat (der Erbsünde gegenüber) parvulos non baptisatos, quod damnantur in aeternum? Dagegen sagt er in der Hauspostille: jene Kindlein, für welche die Eltern u. s. w. ernstlich bitten und sie Christo opfern, werden ohne Zweifel von ihm zu Gnaden angenommen. Er will auch nachher, daß man solche Todesfälle den bösen Menschen als ein Zeichen göttlichen Zornes vorhalte; er warnt ferner, daß man in solche Dinge, die Gott uns nicht geoffenbart, nicht einzudringen versuche. Aber dennoch will er die Frommen und Gläubigen darüber getröstet haben; Gott habe sich nicht an die Sakramente gebunden; auch sei es etwas Großes, daß jene Kinder bei ihrer angeborenen Sünde doch noch nicht gegen das Gesetz gesündigt haben; Gottes Natur sei es, zu verzeihen und sich zu erbarmen. So solle man denn für jene Kinder hoffen, — glauben, — ja nicht zweifeln.*)

Das Abendmahl.

Durch die Taufe, sagt Luther, werden wir erstlich neu geboren; das Abendmahl ist eine Speise der Seelen, die den neuen Menschen nährt und stärkt.**)

Seine Lehre vom Abendmahl ist bis in ihre einzelnen Bestimmungen hinein — noch umfassender als seine Lehre von der Taufe — schon in unseren ersten Büchern, vornehmlich dem dritten, zur Ausführung gekommen.

Von Anbeginn an und so auch wieder bei unserem gegenwärtigen schließlichen Ueberblick über dieses Lehrstück erkennen wir in Luthers Auffassung vor Allem den strengsten Gegensatz gegen jede, welche an die Stelle der göttlichen Gabe im Abendmahl, die der Mensch glaubend hinzunehmen hat, ein menschliches Werk setzen möchte, seis nun den Opferakt des Meßpriesters, seis das verdienstliche Thun der Abendmahlsgäste selbst, oder ihre andächtige Brunst und Selbsttödtung. Auch die Erklärung papistischer Gegner, daß das Sakra-

*) Jen. 2, 433 (i. J. 1521); — E. A. 3, 166 (i. J. 1534). Br. 4, 672 f (1536). Op. ex. 4, 78. 121 f. 129. 289. Br. 6, 337 ff. E. A. 23, 340 ff (1542). **) E. A. 21, 145.

ment ein Dankopfer sein solle, läßt er nicht gelten: denn es werde dort gleichwohl ein eigen Werk und Verdienst daraus gemacht und so nicht Gottes Gnade gegen uns, sondern unser Werk gegen Gott gepreiset. *)

Was die im Sakrament zu empfangende Gabe anbelangt, so haben wir ihn zunächst reden hören von der Gemeinschaft Christi und seiner Heiligen, welche durch das Sakrament bedeutet werde, wobei er übrigens als das Bedeutende oder das Zeichen nicht etwa bloßes Brod und Wein, sondern zugleich den darin gegebenen Leib selbst ansah. Zur weiteren und bleibenden Gestaltung seiner Lehre sind wir dann damit fortgeschritten, daß er gemäß den Einsetzungsworten die Vergebung der Sünden als den Schatz bezeichnete, der dort, in der Darreichung des wahrhaften Leibes und Blutes Christi, uns beschieden werde.**) Die Gegenwart dieses wahren, objektiven Leibes selbst aber war Anfangs überhaupt noch nicht eigens von Luther begründet und eingehend erörtert worden,***) so wenig er sie je, auch bei all seinem Widerspruch gegen die aus schlechter Philosophie entsprungene Transsubstantiationslehre, geleugnet hat. Es führte darauf erst der Kampf gegen die Sakramentirer. Und hiemit erhob sich nun auch dringend die Frage, was doch nun der eigene innere Werth dieses Leibes selbst sei, ob und was für ein Gut in ihm selber geschenkt werde.

Ueberschauen wir hiernach noch einmal kurz die Theorie vom Abendmahl und zwar zunächst von dem darin gespendeten Leibe, wie sie in den polemischen Lehrschriften und zugleich in den späteren praktischen Zeugnissen Luthers vorliegt, so ist im Sakramente gegenwärtig derjenige Leib Christi, welcher einst für unsere Sünden gekreuzigt worden, jetzt in den Himmel erhöht und verklärt, übrigens auch schon nach seinem ganzen ursprünglichen Wesen geistlicher und göttlicher Art ist (vgl. oben S. 162). Den Gegnern, welche die Möglichkeit eines Seins desselben im Himmel und zugleich im Sakrament bestritten, hat Luther die verschiedenen Arten einer Gegenwart, ja die mit der Persönlichkeit Christi gegebene Allgegenwart seines Leibes vorgehalten. Aber wir müssen auch schließlich wieder darauf aufmerksam machen: es genügt ihm zur Erklärung des Seins im Sakramente schon jene „definitive" Gegenwart; das repletive,

*) Oben B. 1, 297 f. 304. 307. 345. 347. 2, 16. E. A. 23, 185 f.

**) Oben B. 1, 294 ff. 302 f.

***) Vgl. oben B. 2, 148.

allgegenwärtige Sein des Leibes hat er nicht bloß in seinen praktischen und populären, sondern auch in seinen späteren polemischen Schriften nicht wieder beigezogen (vgl. S. 178. 220). Und noch mehr: den eigentlichen Grund für unseren Glauben ans Dasein des Leibes im Abendmahl soll überhaupt nicht unsere Theorie über die Arten der Gegenwart, sondern vielmehr einfach das Wort des Herrn und die Allmacht Gottes, der, was er sagt, auch thun kann, bilden (vgl. S. 220); einfach auf dieses Wort baut er namentlich immer in seinen Predigten sowie in den Katechismen. — Um das Dasein des Leibes und Blutes in den Elementen gemäß dem Wort Christi behaupten zu können, bedarfs dann der Transsubstantiationslehre nicht. Luther redet von dieser, wenn ihm auch nicht viel dran liegt, ob man anderswo bei ihr bleiben möge, doch immer mit großer Verachtung als von einem leeren, sophistischen Menschendünkel: auch Aristoteles, auf den man sich berufe, hätte über die groben Esel gelacht.*) Ihm selbst ist die Einigung des Leibes und der Elemente eine Einigung einziger — eben „sakramentaler Art," — verschieden auch von der zwischen den beiden Naturen Christi, welche er sonst vergleicht, — am meisten etwa noch zusammenzustellen mit dem Einssein der Taube und des heil. Geistes (vgl. oben B. 2, 183. 1, 344 f. 2, 121);**) daß auch das Bild vom feurigen Eisen (B. 1, 343. 2, 121. 171) noch nicht zum Ausdruck für ihre Eigenthümlichkeit genüge, sehen wir auch daraus, daß er dasselbe Bild für die Einigung des Wortes mit dem Taufwasser gebraucht hat. Daß dabei Christus vom Brode sagt: diß ist mein Leib, rechtfertigt sich durch die Redeweise der Synekdoche (B. 2, 120 ff. 183). Hiernach hat man dann sogar von einem „Zerbeißen" des Leibes zu reden, so wenig auch der Leib selbst zerkaut oder gestückt werden kann (B. 2, 182. 197. E. A. 30, 130). An sich konnte freilich auch bei Anerkennung einer Synekdoche die Anerkennung eines eigentlichen leiblichen Genusses noch umgangen werden, wie es denn wirklich bei den Oberländern der Fall war; es mochte daher nicht ohne Grund sein, wenn gesagt wurde, jene habe Luthern zuletzt auch nicht mehr genügt (oben S. 219). — Luthers Aussagen darüber,

*) Vgl. oben B. 1, 335. 342 ff. B. 2, 20; Br. 5, 362. 568. 6, 284 f. E. A. 25, 137. 31, 402.

**) Wollten wir dafür „dynamisches Einswerden" sagen, so wäre diß wenigstens beim gewöhnlichen Sinne dieses Ausdruckes mißverständlich, da Luther ein Eingehen des Leibes nicht bloß mit seiner Kraft, sondern mit seiner Substanz (oben S. 202) will ausgesagt haben.

was den Leib „ins Brod bringe", entsprechen ganz dem, was in dieser Hinsicht über die Sakramente überhaupt bemerkt worden ist. Gottes Wort, bei der Consekration gesprochen, hat solche Kraft. Es hat sie aber nur vermöge des Befehles und der Verordnung Christi: „Solches thut u. s. w."; dieses Stück bindet die andern beide (das Wort und die Elemente) zusammen; da ist dann Christus selbst der Wirkende und Spendende; wir hören die Worte als aus seinem Munde gehend.*) So ist das Sakrament kräftig, auch wenn der spendende Mensch böse oder wenn er nicht berufen ist.**) So aber schließt sich auch andererseits hieran bei Luther das Zugeständniß, daß doch nur in der, Christi Stiftung annehmenden Kirche das Sakrament gelte, und weiter die Behauptung, daß weder im Abendmahl der Sakramentirer, noch auch in der papistischen Winkelmesse der Leib Christi gegenwärtig sei (oben S. 202. 204. 166 f. 192. 195. 17.); auch bei der öffentlichen Communion der Papisten will Luther im Wein, weil dieser gegen Christi Ordnung nicht gereicht werde, nicht das Blut Christi als gegenwärtig anerkennen (E. A. 31, 367 f). — Im einfachen Festhalten am Worte „diß ist mein Leib" hat nun Luther, wie er demgemäß des Leibes Gegenwart verfocht, so immer eben nur von dieser hören wollen; auch das, daß mit dem Leib die Seele Christi und die ganze Gottheit gegenwärtig sein müsse, ist ihm nur ein eitler menschlicher Schluß (vgl. oben S. 109 f). Von besonderer Bedeutung war diß für seine Lehre vom Genuß der Gottlosen, für welche Christus im Abendmahl eben „nicht mehr denn einen Leib hat" (E. A. 30, 355 f), weil sie ihn nicht daneben auch im Glauben genießen. Man soll, sagt Luther einmal, im Sakrament nicht den ganzen Christus oder sein Reich, sondern seinen Leib „als ein Stück seines Reiches und des ganzen Christus verstehen" (E. A. 29, 295). Er läßt sich von dieser Auffassung auch dadurch, daß für ihn doch Christi Fleisch an sich schon voll Geistes und Gottheit ist (E. A. 30, 130 vgl. oben S. 162), nicht abbringen. Fortwährend verwirft er vielmehr alles Gerede von „Concomitanz", weil uns Niemand geboten habe, mehr ins Sakrament zu ziehen, als die hellen Worte Christi geben (E. A. 30, 418 f). Ja auch auf die Annahme, daß wenigstens im Brod auch das Blut, im Wein auch das Fleisch mitgesetzt sei, läßt er sich nicht

---

*) Oben S. 109. 116. 122. E. A. 16, 59. 31, 361 f. Br. 4, 652.
**) E. A. 31. 362.

ein (vgl. früher B. 1, 375). Vielmehr hält er E. A. 30, 361 nach dem Buchstaben von 1 Cor. 10, 16 die Gemeinschaft des Leibes und die des Blutes als eine leibliche auseinander, während in geistlicher Gemeinschaft (wovon die Schwärmer reden) Leib und Blut nicht von einander sein könnte. Mit Spott weist er die Papisten ab, welche aus der Concomitanz von Leib und Blut schloßen, daß der Genuß des Brodes für sich schon genüge. Uebrigens will er doch das Dasein des Blutes bei dem im Brod gegebenen Leib auch wieder nicht geradezu verneinen. Ihm ist genug, daß wir solcher künstlichen Lehren nicht bedürfen neben der klaren Einsetzung des Herrn; wäre auch unter Einer Gestalt so viel als unter beiden, so wäre doch die Eine Gestalt nicht die ganze Ordnung Christi; wir erhalten in ihr nur seinen halben, verderbten Befehl (E. A. 30, 401. 417 ff. 31, 401. 25, 137. vgl. oben S. 19 f). — Die Anbetung des Sakramentes war in den lutherisch reformirten Kirchen zum herrschenden Brauche insofern geworden, als man es knieend empfing. So billigt diß jetzt Luther mit Hinweisung auf die Gegenwart des Leibes Christi und des göttlichen Verheißungswortes zugleich und mit dem Beifügen, daß wir auch sonst das Wort, wenn nicht mit Kniebeugung, so doch mit demüthigem Herzen anzuhören haben.*) — Immer übrigens will Luther die Einigung von Brod und Leib, wie sie kraft der Anordnung Christi erfolgt, so auch nur für den Akt der Ausspendung und des Empfanges gelehrt haben, zu dessen Behuf eben Christus sie verordnet. Nicht zum Aufbewahren und Herumtragen in Prozessionen, sondern zum Essen und Trinken ist das Sakrament gegeben. Bestimmter will Luther die Zeit des Sakramentes oder den sakramentalen Akt ausgedehnt wissen bis dahin, daß Alle communicirt, den Kelch ausgetrunken und die Brode gegessen haben und der Altar verlassen sei. Er warnt übrigens vor gefährlichen Fragen, welche auf diesem Gebiet angeregt werden möchten. Darum, sagt er, ob im eingeschlossenen und herumgetragenen Sakrament Christi Leib noch sei, sollen wir uns gar nicht kümmern. Später erklärt er sehr bestimmt, daß „außer dem Gebrauch das Sakrament Nichts sei". Doch räth er immerhin des Aergernisses wegen geweihte Elemente, die ein Kranker zurückgewiesen, oder geweihte Hostien, die unter ungeweihte gerathen waren, zu verbrennen.**)

*) Vgl. oben S. 110. 112; Op. ex. 11, 89. Br. 5, 363; oben S. 226.
**) Br. 4, 390. 652. 5, 233. 573. 578. 608. 777.

So viel von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi an und für sich, wie sie statthat gemäß den Worten: „diß ist mein Leib u. s. w.“ Welches Gute aber oder was für einen Nutzen bringt nun der Leib mit sich zu eben diesen Einsetzungsworten hin, sofern diese selbst schon die Vergebung der Sünden und mit ihr die Seligkeit darbieten und den gläubigen Hörern mittheilen (vgl. zunächst B. 1, 303. 306. 2, 111 f. 117. 122.)? Luther hat den im äußern Element gegebenen Leib zunächst einfach als Zeichen, Siegel und Pfand für letztere bezeichnet, sowie in der Taufe und bei jenen alttestamentlichen Verheißungen die äußeren Elemente für sich zu Zeichen und Pfändern gegeben sind; und es ist ein Pfand höchster, einziger Art: zum Pfand wird eben der Leib gereicht, durch dessen Tod die Vergebung erworben ist. Das Sakrament ist so nach Luther Vergewisserung desjenigen Abendmahles, welches nach Joh. 6 auch sonst im Worte dem Glauben dargereicht wird (E. A. 12, 376). Weiter hörten wir, daß dieser Leib selbst zu der Vergebung, welche durch ihn erworben ist, uns geschenkt sei (oben S. 151); so hat ja Luther auch das „Gegeben“ in den Einsetzungsworten auf das Gegebenwerden des Leibes an die Abendmahlsgäste bezogen. Und endlich wird nun von Luther (oben S. 159. 162 ff) dem Leibe, diesem Geistesfleisch und Gottesfleisch, auch eine eigenthümliche Wirkung bei seinem leiblichen Genusse, nämlich eine beseligende Wirkung für den Leib der gläubigen Empfänger beigelegt, während diese ihn daneben für ihre Seele geistlich genießen. Allein auch jetzt (vgl. S. 165) müssen wir wieder fragen: kann nicht nach Luther doch auch ohne diesen leiblichen Genuß des Leibes Christi der Glaube schon durchs Wort den ganzen Christus mit allen Gütern sich aneignen zum ewigen Heil und Leben für des Menschen ganze Persönlichkeit? wir müssen diß um so mehr fragen, je mehr wir in diesem und dem vorigen Hauptstück wieder von der Wirkung vernommen haben, die schon dem Wort und Glauben überhaupt zukommen (vgl. S. 437 f. 504. 507). Und zudem tritt nun das, was Luther dort gegen Zwingli und Oekolampad vom Nutzen für unsern Leib gesagt hat, in seinen übrigen Schriften wieder ganz auffallend zurück. Wir hören nur einmal in der Hauspostille (E. A. 6, 476) wieder, daß, wie auch die heiligen Väter hievon geredet, unsere sterblichen Leiber hier auf Erden durch die unsterbliche Speise des in unseren Mund gelegten Leibes und Blutes Christi zum ewigen Leben ernährt werden

sollen. *) Auch in seiner Eschatologie bezieht sich Luther nicht weiter auf den Nutzen des Leibes Christi speziell für unseren Leib zurück. Die Sündenvergebung, die ja bereits im Wort empfangen wird, erscheint auch schon in den Schriften gegen Zwingli wieder als Hauptsache (oben S. 185). Als Schatz, durch welchen eben sie erworben sei, bezeichnet der Große Katechismus den Leib Christi; in dem ausgegebenen Leibe werde sie jetzt uns zugeeignet, und dieser Leib könne kein unfruchtbar Ding sein (E. A. 21, 145 f. vgl. oben S. 151. 185); daneben hören wir nur, daß, wo unsere Seele genesen sei, auch unserem Leibe geholfen sei (E. A. 21, 152). Die Predigt vom hochwürdigen Sakrament v. J. 1534 sagt nur wieder: wo Christus sei, da sei Vergebung; hier sei sein Leib; wer den esse und glaube, daß derselbe für ihn gegeben sei, der müsse ja Vergebung der Sünden haben (E. A. 2, 208 ff). In dem erst 1547 veröffentlichten Commentar zu Joel wird das Verhältniß des Leibes Christi zur Sündenvergebung ähnlich wie in den älteren Schriften kurz so ausgedrückt: Gott habe das Wort der Vergebung gleichsam eingeschlossen in die Taufe und das Abendmahl; diese habe die Verheißung, daß Christi Leib für uns gegeben sei, und mit der Verheißung werde der Leib selbst mit dem Brod uns dargereicht, damit unsere Herzen desto fester auf die Verheißung sich stützen können (Jen. 4, 809 b cf. 806 b). — Fassen wir endlich zusammen, was wir bei Luther für die besondere Bedeutung der Darreichung des Leibes im Abendmahl gewinnen, so ist es diß: hochzuschätzen ist überhaupt schon, daß Gott auf so mancherlei Weise uns helfen will (oben S. 166); und hier haben wir den Vortheil, daß das Gut der Vergebung, anders als in der gemeinen Predigt, auch speziell an die Einzelnen gebracht wird (oben S. 152 vgl. E. A. 11, 186); hier wird (anders als in der Privatabsolution) dazu gegeben das höchste Pfand, der Leib Christi selbst; hier wird das im Leib Christi ruhende Leben (noch anders als nach dem Großen Katechismus in der Taufe) auch direkt unserem Leibe zugetheilt, um im gläubigen Empfänger (vgl. oben S. 164 f) wirksam zu werden. Hüten aber müssen wir uns, dieses letzte Moment, so bedeutsam es an sich uns erscheinen mag, bei Luther mehr als er selbst that zu betonen.

*) Thomasius, Christi Person und Werk B. 3, 2, 100 sagt zwar, jene Ansicht klinge auch in Luthers Predigten zuweilen an, kennt aber, so weit wir sehen, auch nur jenes Eine Beispiel (für welches er die Seitenzahl nicht richtig citirt).

Sollen wir nach alle dem erklären, warum Luther in seiner Deutung der Abendmahlsworte so streng, ja so ängstlich am buchstäblichen Sinne festgehalten habe (vgl. oben S. 282), so dürfen wir nun den eigentlichen Grund hievon nicht in einem ganz eigenthümlichen Gute sehen, das ihm bei diesem Sinne sich dargeboten hätte, noch auch schon in dem mit mystischer oder theosophischer Denkweise verbundenen Drange, das Göttliche und Kreatürliche überhaupt aufs Innigste geeint oder wenigstens das Göttliche als ein im Sinnlichen selbst uns sich offenbarendes und darbietendes zu finden; so eng in der letzteren Beziehung seine Abendmahlstheorie mit seiner ganzen übrigen Anschauung zusammenhing, so wenig wäre doch jene hiedurch für ihn schon schlechthin gefordert oder auch nur gegen die Einwendungen sichergestellt gewesen. Der entscheidende Grund war und blieb für ihn vielmehr der, welchen er selbst immer aussprach: es sei unberechtigt und, wie sowohl die alten Allegoristen als die neuen Schwarmgeister beweisen, höchst gefährlich, vom buchstäblichen Sinn ohne dringende, durch die Schrift und den Glauben selbst gegebene Ursache abzuweichen; eine solche konnte er aber in den Argumentationen seiner Gegner um so weniger finden, je größere Blößen gleich ihre ersten exegetischen Versuche wirklich darboten, je stärker eigene Vernunftschlüsse bei ihnen mitwirkten, je mehr in der That mit ihrem Widerspruch gegen die Gegenwart des Leibes ein Widerspruch gegen das Wesen des Sakraments als einer göttlichen Gabe überhaupt sich unmittelbar verband, und je kühner dagegen er selbst auch nach seinen sonstigen Grundsätzen über jedes Dreinreden der Vernunft sich wegsetzte, an jenem Wesen des Sakramentes nach seiner ganzen Heilsauffassung festhalten mußte und dazu dann eben auch für den vorhin bezeichneten Drang ein von Gott dargereichtes Genüge vorfand.

Vom Wesen des Sakramentes aus und von der Gabe, die Christus uns drin schenkt, haben wir aber mit Luther immer auch wieder überzugehen dazu, daß wir in der Feier des Abendmahles das Gedächtniß des Herrn und seines Todes feiern sollen. Gedenken nämlich sollen wir hier mit Verkündigung, Dank und Preis eben dessen, was er für uns gethan, gelitten, gegeben hat. Und solch Gedächtniß Christi ist nun wirklich ein Dankopfer; dem Empfahen oder Brauch des Sakramentes mag man demnach diesen Namen geben. Nicht aber ist das Sakrament selbst ein Opfer, sondern es

ist Gottes Gabe, die wir mit Dank empfahen.*) Oeffentlich ferner soll diß Gedächtniß durch Lehren und Bekennen geübt werden. Hierauf hält Luther so sehr, daß er deswegen gläubige Christen, welche inmitten von Papisten die Abendmahlsfeier offen zu halten nicht wagen konnten, von ihr überhaupt abmahnt, während er zum Treiben des Wortes in ihren Häusern sie auffordert.**) Es war das ein anderer Fall, als wenn Kranke nach öffentlicher kirchlicher Ordnung zu Haus die Communion erhielten. Dieser Brauch galt allgemein in der lutherischen Kirche. Dennoch äußert sich Luther auch ihm gegenüber einmal ungünstig, ja möchte ihn abgethan haben; als Ursache gibt er hier an, daß die Privatcommunion — besonders bei Pesten — zu einer unleidlichen Last (für die Kirche und ihre Diener) werde; man möge sonst drei oder viermal jährlich communiciren und dann vor dem Tod noch durchs Wort sich stärken lassen; doch werden wir einen Einfluß von jener Auffassung des Aktes als eines öffentlichen auch hier bei ihm vermuthen dürfen.***)

Endlich kommen wir von jenem Wesen des Abendmahls und zugleich von seiner öffentlichen und gemeinsamen Feier aus auch jetzt wieder auf jene Frucht oder jenes Werk desselben, wovon Luther in seiner ersten Hauptschrift über das Sakrament vornehmlich gezeugt hat, nämlich auf die Gemeinschaft der Christen unter einander in Christo. Wie sie nämlich von dem Einen Tisch essen und gemeinsam öffentlich bekennen, so sollen sie durch das Abendmahl — noch mehr als durchs bloße Evangelium — auch Eines Sinnes und Herzens werden im Glauben und in der Liebe. Es ist hier „communio“. Sie sollen sein wie Ein Brod und Kuchen, indem sie alle Güter Christi gemein haben, einer dem andern von ihrem Schatze mittheilen, auch im ganzen äußern Leben Einem Leibe gleichen mit gegenseitiger Handreichung. Luther wiederholt dafür das Bild der alten Lehrer von den Körnlein, die zu Einem Abendmahlsbrod, von den Beerlein, die zu Einem Safte geworden sind.†) Eben hierein,

*) Oben S. 122 f. 162. E. A. 2, 207. 247. 23, 184. 189 f; oben B. 1, 307 f. **) Jen. 2, 577 b. Br. 4, 160. 270. 330. 596. 5, 38 f; Br. 6, 144 räth Luther den Augsburger Lutheranern vom (zwingli'sch) gesinnten Magistrat sich die Erlaubniß zu ordentlicher Feier in den Häusern zu erbitten, die dann so doch auch gewissermaßen öffentliches Bekenntniß war.

***) Br. 5, 227 f; vgl. ferner zur Krankencommunion E. A. 21, 256 f und sodann E. A. 28, 307 f. †) Oben B. 1, 293 ff 2, 109. 152. 184. E. A. 11, 167 ff. 186 ff. 2, 209 ff. 4, 220.

nämlich in die Einigkeit der Christen im geistlichen Leibe Christi, hat er auch noch in seinem großen „Bekenntniß vom Abendmahl" dasjenige gesetzt, was durch das Sakrament selbst solle „vorgebildet und angezeigt" werden (oben S. 184. E. A. 30, 271 vgl. oben B. 1, 293 f).

So behalten vom Anfang bis zum Schluß seine Aussagen über das Abendmahl ihren fortlaufenden inneren Zusammenhang.

3) Absolution; Privatbeichte; Bann.

Durch das Wort, die Taufe und das Abendmahl will Gott uns nach Luther selig machen. Oefters aber stellt er mit diesen beiden auch die Absolution zusammen als Mittel, dadurch wir Christum aufs Allernächste haben sollen.*) Speziell von ihr sagt er, daß wir die Vergebung aus ihr holen sollen; und während sie empfangen werden soll im Glauben, soll andererseits durch sie ebenso wie durch die Sakramente und die Predigt der Glaube gestärkt werden. Was will sie nun Sonderliches bedeuten?**)

Luthers Auffassung derselben hat in ihren Grundzügen schon unter den Untersuchungen und Verhandlungen, welche durch die 95 Thesen veranlaßt wurden, sich entwickelt und geklärt.***) Es wird, wie er schon jetzt ausspricht, in der Absolution, welche der Beichtiger ausspricht, dem Einzelnen die Vergebung wirklich zugetheilt, und zwar geschieht diß kraft der Schlüssel, welche Christus seiner Gemeinde verliehen hat, oder kraft des Verheißungswortes: „welchen ihr die Sünden vergebet u. s. w.", „was ihr löset auf Erden u. s. w." Kraft dessen ist die Absolution eine vollgültige, auch wenn Unwürdige sie sprechen, — und ferner auch wenn sie vom absolvirten Subjekt im Unglauben nicht aufgenommen wird. Kraft dessen aber ist sie auch vollgültig schon im Mund eines jeden christlichen Bruders, indem sie eben nicht auf dem Charakter der sie spendenden Personen, sondern auf dem Verheißungsworte ruht und indem die Schlüssel allen Jüngern oder Christen gehören.

---

*) So E. A. 47, 82. **) Vgl. in meiner Schrift „Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853" S. 26—47, Steitz, die Privatbeichte und Privatabsolution in der luth. Kirche, Frankf. 1854, und besonders Pfisterer, Luthers Lehre von der Beichte, Stuttg. 1857. ***) Oben B. 1, 217 ff, besonders 220 ff; sodann B. 1, 355, über die Schlüssel: 253. 261. 263.

Indem wir auch alle späteren Erklärungen Luthers auf diesen Prinzipien werden stehen sehen, haben wir jetzt namentlich noch das Verhältniß näher zu bestimmen, in welches demnach bei ihm die Absolution zu den Gnadenmitteln überhaupt tritt.

Der Löseschlüssel, so lehrt Luther fortwährend, ist „ein Amt, Macht oder Befehl, von Gott der Christenheit gegeben durch Christum, den Menschen die Sünde zu vergeben". Demnach wird den Einzelnen die Gnade Gottes angekündigt, zugesprochen, — eben in diesem Zusprechen aber eben die Vergebung selbst ertheilt. Die Segnung, um welche es hier sich handelt, ist nicht bloß imprecativa, sondern indicativa, constitutiva, collativa. Der Beichtiger soll sprechen: „ich, aus dem Befehl Christi, vergebe dir u. s. w.;" ja diß will heißen: „reconcilio animam tuam cum Deo, aufero a te iram Dei etc.;" Jener soll auch die Beichtenden fragen, ob sie's glauben, daß seine Vergebung Gottes Vergebung sei. Christus hat auch nicht gesagt: „was ich im Himmel löse, sollt ihr auf Erden auch lösen," — so daß wir zuerst erfahren müßten, was Gott im Himmel löse; sondern: „wenn ihrs thut, so solls gethan sein, — es soll einerlei Werk sein, meins und eures, nicht zweierlei, — löset ihr, so hab ich schon gelöst." Das Lösen mittelst des Schlüssels ist so das „Wort und Urtheil Gottes selbst". Man soll demselben aufs festeste glauben.*) — So ist denn der Schlüssel auch nie ein Fehlschlüssel oder Wankelschlüssel, sondern sein Lösen ist immer gewiß. Es kommt hiefür nicht an auf die Persönlichkeit dessen, der ihn verwaltet; ja wäre gleich der Teufel ins Pfarramt geschlichen und hätte in der Kirche absolvirt und das Sakrament gereicht nach dem Befehl Christi, so hätten wir eine rechte Absolution gekriegt und ein rechtes Sakrament des Leibes Christi genommen. Und es kommt, was die Gewißheit der Vergebung betrifft, auch nicht an auf die Disposition und das Verhalten des Subjektes, dem sie gereicht wird. Es muß freilich Reue da sein, damit der Mensch im Glauben die Vergebung sich aneignen könne (vgl. auch S. 440 f.); und das Aneignende ist eben der Glaube; aber auch wo dieser beim Hören der Absolution nicht ist, hat darum doch der Löseschlüssel getroffen und nicht gefehlt noch gelogen: die Gabe war da, sie wurde nur nicht angenommen, — sowie ein Schloß, das mir ein König schenkt, mir gewiß gegeben ist, ob ichs auch nicht annehme,

*) E. A. 31, 170 f. 178. Op. ex. 7, 52 f. E. A. 21, 17 ff. 31, 169 f. 174.

oder wie das Gold, das man Einem schenkt, in seinem Wesen bleibt, auch wenn dieser es verachtet, oder wie die Sonne wahrhaftig scheint und die rechte Sonne ist, ob man sich auch vor ihr verkröche. Insofern will daher Luther schlechterdings Nichts von einer clavis conditionalis wissen: nämlich Nichts von einem Schlüssel, der da sagen würde, er löse uns, wenn wir bereuen und fromm seien, und er fehle, wenn diß nicht der Fall sei; gegeben werden soll die Absolution unbedingt, wenn gleich dann für die Annahme derselben der Glaube nöthig ist, der nun eben an diesem gewissen Worte der Vergebung haften soll. Für die Annahme aber bleibt dieser allerdings nach Luther durchweg nothwendig, oder vielmehr er ist eben selbst das Annehmen; ohne ihn ist man der einem schon geschenkten Gabe doch wieder verlustig; „glaubest du, so hast du es, glaubest du nicht, so hast du Nichts;“ insofern also ist die Absolution doch conditionalis: „jede Absolution hat die Conditio des Glaubens, denn ohne Glauben entbindet sie nicht und ist darum (doch) nicht ein Fehlschlüssel.“ *) — Fragen wir, auf was hin hiernach die Absolution den einzelnen Subjekten ertheilt werden solle, so gehört hiezu nach Luther nicht etwa eine dem Absolvirenden gewordene Gewißheit von der Reue und dem Glauben der Person, welche absolvirt werden möchte, oder von ihrer inneren Stellung zu Gott; Jener könnte ja darüber auch gar nicht sicher werden, so daß wir wieder einen Fehlschlüssel bekämen, und überdiß soll ja der Glaube gerade auch durchs Absolutionswort selbst erst noch recht angeregt werden, um es zu ergreifen. Nur darauf ist, wie sich von selbst versteht, zu sehen, daß die Person nicht in offener Sünde und Unbußfertigkeit lebe (vgl. unten beim Banne), und daß sie selbst ihre Sünde bekenne und Leid darüber ausspreche. Weiter kommt hinzu, daß der Absolvirende nicht fürchten müsse, es fehle ihr überhaupt an allem Verständniß der Heilswahrheit, um die es bei der Absolution sich handelt. Wir werden weiter hievon bei der Privatbeichte hören. **)

Das also, diese spezielle Spendung der Sündenvergebung an die Einzelnen durch die ständig eingesetzte Gewalt der Schlüssel, ist das hohe Vorrecht, welches, wie wir längst gehört haben, erst den Glie-

---

*) E. A. 31, 362. 8, 303. 46, 123; 11, 367 ff. 31, 169. 142. 147 f.; oben B. 1, 223. E. A. 31, 172. 44, 165 ff. 5, 176. Br. 4, 482.
**) E. A. 31, 162 f. 3, 367; oben B. 1, 225.

dern des Neuen, noch nicht denen des Alten Bundes zu Theil geworden ist.*)

Was Luther hiebei über die objektive Sicherheit der zugetheilten Vergebung, auch wo der Glaube mangle, ausgesprochen hat, stellt sich bei ihm ganz analog demjenigen dar, was er über den objektiven realen Gehalt der Sakramente lehrt. Wir mögen fragen, ob denn auch die Vergebung so, wie der Geist in der Taufe oder der Leib Christi mit seinen Gütern im Abendmahl, als eine objektiv vorhandene, vom aufnehmenden Glauben unabhängige Sache gedacht werden, und ob Gott da, wo er noch keine Empfänglichkeit vorfinde, sie wirklich schon wie ein Schloß oder Gold einem schenken könne. Wir mögen geneigt sein, die Aussprüche dahin zu deuten, daß dem Menschen jetzt nur auf besondere Weise (noch anders als in der allgemeinen Heilspredigt, vgl. unten), die Möglichkeit, zur vergebenden Gnade zu gelangen, solle dargeboten werden. Wir würden jedoch hiemit von dem, was Luther selbst setzt, abgehen. Er selber gibt uns auf solche Fragen keine weitere Antwort, keine weitere Auslegung seiner Sätze. — Zu bemerken haben wir auch noch, daß er jetzt keineswegs mehr, wie anfänglich (oben B. 1, 218 ff.), die eigentliche Vergebung auf Seiten Gottes schon vor der Absolution statuirt und diese dann nur zur vollen subjektiven Vergewisserung derselben will dienen lassen. Vergeben wird vielmehr von Gott eben erst mit und in dem Lösen, welches der Beichtiger vollzieht; und nicht bloß die Gewißheit der Vergebung, sondern die Vergebung selbst wird erst von dem Beichtenden, der zuversichtlich das Absolutionswort ergreift, gewonnen; eben der zuversichtliche Glaube als solcher ist ja nach Luther überhaupt erst rechtfertigend (vgl. oben S. 435 ff.). Die vorhin erwähnte Deutung übrigens würde auch hiemit nicht abgewiesen. Nur wird sie eben, wie gesagt, von Luther selbst nicht gegeben.

Unserer ganzen bisherigen Ausführung aber haben wir nunmehr sogleich fürs Erste das beizufügen, daß doch nach Luthers fortwährenden Aussagen und nach seiner gesammten Lehre von den Gnadenmitteln die Vergebung oder die Absolution überhaupt keineswegs nur ertheilt wird in der hier gemeinten Absolution, d. h. in derjenigen, wo dem Einzelnen speziell durch das über ihn gesprochene Wort die Sünden vergeben werden. Sie hat ja vielmehr statt auch in der Taufe und im Abendmahl. Und sie hat nach Luther vor Allem

*) Oben B. 1, 227. 350. 2, 379. E. A. 20, 192. 27, 339. Br. 4, 481.

statt auch schon in der Verkündigung des evangelischen Wortes überhaupt, somit in jeder christlichen Predigt.*) Auch auf das gesammte Predigtamt wird so von Luther der Ausspruch Joh. 20, 23 und die Uebung der Schlüssel bezogen, obgleich allerdings speziell immer wieder auf die Privatabsolution.**) Und eben unter die Ausspendung des Evangeliums, zu welcher das Predigen gehört, oder unter das „mündliche Wort", wird auch diese subsumirt. Das Evangelium ist eine gemeine Absolution; dasselbe Wort, welches in der Predigt öffentlich und insgemein verkündigt wird, wird dann in der (Privat-) Absolution Einzelnen, die es begehren, insonderheit gesagt; diese ist nichts Anderes, denn das Evangelium einem einzelnen Menschen gesagt, der über seine bekannte Sünde Trost dadurch empfahe.***) — Daneben wollte Luther auch diejenige, zwischen der allgemeinen Predigt und Privatabsolution in der Mitte stehende „öffentliche, gemeine Absolution", worin der versammelten Gemeinde im Gottesdienst die Vergebung in förmlichen Worten zugesprochen wird, mit nichten ausgeschlossen wissen; er hat sich darüber erklärt bei einem Streit über sie unter den Nürnberger Geistlichen, auch selbst eine Formel für sie aufgesetzt (es heißt darin: „ich spreche — Alle, die jetzt hier sind — und mit Reue — an Christum glauben, los u. s. w."); auf die Einwendung, daß sie conditionalis wäre, antwortete er, diß sei sie wie jede gemeine oder private (s. oben).†)

Fürs Zweite haben wir wieder darauf hinzuweisen, daß nach Luther nicht bloß der ordentliche Beichtiger oder der Pfarrherr, sondern jeder Bruder die Vergebung mit voller Kraft und Gültigkeit zusprechen kann. Ungemein oft wiederholt diß Luther auch noch in seinen späteren und spätesten Schriften. Ja es ist recht seine Gewohnheit, da, wo er die Angefochtenen Vergebung holen lehrt, sie zugleich auch an den Bruder zu verweisen. Er preist es, daß sie dieselbe haben können in der Gemeinschaft der Christen, wo immer zwei oder drei versammelt seien (Matth. 18, 19. 20), daß Christus uns mit ihr alle Winkel vollgesteckt habe. Meist drückt er dabei (wie auch schon anfänglich, oben B. 1, 222) so sich aus, man könne sie holen beim Priester oder, wo es Noth sei, bei jedem Mitbruder,

*) E. A. 11, 295. 156 f. 5, 170 ff. 44, 109. **) Jen 2, 5°2 b (vgl. oben B. 2, 126). E. A. 6, 296. 3, 371. 11, 294 f. Jen. 4, 362. ***) E. A. 31, 171. 11, 294 ff. Br. 4, 443 ff. 481 ff. †) Br. 4, 445. 6, 176. 245. vgl. Corp. Reform. 3, 957.

— doch nicht selten auch ohne diesen Zwischensatz. Und mit den Nothfällen meint er keineswegs bloß solche, wo man bei dringendem Bedürfniß, etwa bei schnell angebrochener Todesnähe, schlechterdings keinen Geistlichen auftreiben könnte, sowie auf dergleichen Fälle die Vollziehung der Taufe durch einen Laien beschränkt wird. Vielmehr zieht er dahin z. B. auch die Anfechtung durch solche Sünden, die man vor dem Geistlichen vorzutragen sich schäme und lieber in den Busen eines andern, zuverlässigen, frommen Christen ausschütte. *) — Da redet er dann von Trost, den einem der Bruder spende, von tröstlichen Sprüchen, die er einem vorsage u. s. w., unterscheidet auch hievon noch die „Absolution", nämlich die förmliche durch den Pfarrer. **) Aber wirkliche Absolution, die ihrem Wesen nach mit dieser auf Einer Linie steht, findet für ihn doch auch schon dort statt. Einestheils nämlich bezeichnet er auch das Handeln des absolvirenden Beichtvaters oft einfach als ein Trostzusprechen. Anderntheils spricht nach ihm auch der Bruder in dem Trost eben die Vergebung selbst zu. Auch den Ausdruck „Absolution" gebraucht er hiefür. Den angefochtenen Spalatin fordert er selbst, nicht als dessen ordentlicher Seelsorger, sondern als Bruder, mit großem Gewicht auf, von ihm die Absolution (brieflich) zu empfangen: „Christus loquitur per me, — ipse absolvit te." So erklärt er überhaupt des Bruders Wort für Ja bei Gott, für Gottes Wort, für ebenso gut als das des Priesters. Dem Abschnitt von der Beichte im kursächsischen Visitatorenunterricht v. J. 1528 setzte er selbst i. J. 1538 noch bei: das Empfangen der Absolution vom Beichtiger solle frei sein — denjenigen, welche die Absolution von ihrem Pfarrherrn, als einer öffentlichen Kirchenperson, vielleicht lieber haben denn von einem Andern; so wenig kennt er zwischen jener und der „durch einen Andern" einen spezifischen Unterschied. ***) In den Schmalk. Artikeln stellt er neben die Vergebung durch die Kraft der Schlüssel die „per mutuum colloquium et consolationem fratrum" nach Matth. 18, 20. Allein sonst leitet er, während er Matth. 18, 20 auch für die kirchliche Absolution beizieht, auch die Absolution durch Brüder aus der Verheißung Joh. 20, 23 und aus den Schlüsseln ab: in ein jeglich

---

*) E. A. 27, 376. 44, 107 ff. 117. 125. Jen. 2, 566b. E. A. 3, 366. 370 ff. 6, 297. 11, 334 f. 6, 341. Jen. 4, 362. Op. ex. 11, 136. 239. 9, 23. **) E. A. 44, 108. 112. 46, 292. ***) E. A. 6, 164 f. Oben B. 1, 222. 355. E. A. 44, 107 ff. 6, 341. 5, 170 f. 11, 319. 318. 156 f. 5, 165. 46, 123. 47, 217 f. Br. 5, 680 f. E. A. 23, 40 f.

Haus sind diese ausgetheilt; wir haben „libertatem fungendi clavibus privatim“.*) Auch den Ausdruck „Amt“ wendet er auf die Macht und den Dienst an, welchen die Menschen mit Vergeben der Sünden (nach Matth. 9, 8) einander leisten dürfen: „Gott hat durch solch Amt uns zusammengebunden, daß immer ein Christ dem andern zusprechen soll u. s. w.“ **) Denn was die Schlüssel anbelangt, so sind sie eben, wie wir bisher hörten und weiter beim Hauptstück von der Kirche hören werden, nach seiner steten Lehre der ganzen Christenheit und hiemit auch den Einzelnen für ihre Gemeinschaft unter einander geschenkt: Matth. 18, 18. und Joh. 20, 21 ff. gilt allen Jüngern; alle Christen haben, wo ihrer zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind, „eben Alles Macht, was St. Petrus und alle Apostel.“ ***) — Nur soll nun keiner sich vermessen, die gemeinsame Macht öffentlich zu üben, wofern er nicht dazu durch die Gemeinde erwählt ist. So mag ich zwar dem Nächsten, der mir seine besondere Beschwerniß vorlegt, eine Absolution sagen; aber nur „heimlich“. Ich darf mich nicht hinsetzen in die Kirche, um die Beichte zu hören. †) — Wir bleiben so in vollständigem Einklang mit dem, was vornehmlich der spätere Luther gegen jede unberufene Anmaßung des öffentlichen Dienstes am Wort und des kirchlichen Amtes gesagt hat. Jenes Ueben der Privatbeichte durch Laien kann zwar, sofern es abgesehen von den besonderen Bedürfnissen einzelner Brüder und ihren besonderen Beziehungen zu einander geübt würde, zu einer solchen Anmaßung werden. An sich aber fällt es seiner Natur nach eben nicht unter die gemeindlichen, kirchlichen Akte oder die öffentlichen Stiftungen und Ordnungen, sondern es schließt sich an an das private Ueben des Wortes überhaupt, wie es dem Bruder gegen den Bruder, den Hausvätern gegen ihre Hausgenossen u. s. w. zukommt. Dabei ist zu bemerken, daß Luther auch nie durch die Umstände veranlaßt war, gegen einen Mißbrauch desselben eigens zu zeugen. Die Schwarmgeister drängten sich nicht in die Beichtstühle, sondern wollten überhaupt von Beichte und Privatabsolution Nichts wissen. Dagegen erkennen wir in den hieher gehörigen Zeugnissen des Reformators fortwährend das Streben, die Anmaßungen des

*) E. A. 25, 136. 13, 334 f. Jen. 4, 362. E. A. 11, 318. 44, 107. 125. **) E. A. 5, 176, vgl. auch 11, 338. ***) E. A. 28, 309. 414. Jen. 2, 582b. E. A. 14, 173 f. 11, 318. 339. 31, 371, und ganz besonders 6, 297 f. 26, 165 ff. †) E. A. 11, 318.

papistischen Priesterthums mit seinem Beichtwesen und seiner Schlüsselgewalt fernzuhalten.

Neben der allgemeinen Predigt aber und der schon in ihr enthaltenen Absolution behält nun für Luther die Privatabsolution ihren hohen eigenthümlichen Werth eben darin, daß mir hier als diesem bestimmten Einzelnen die Vergebung zugetheilt wird — privatim, specialiter, individualiter; so kann ich ihrer dann hier auch recht als einer mir gehörigen gewiß werden und sie für mich erfassen, während sie dort in die Gemeinde dahinfliegt und mich wohl mit trifft, ich ihr aber doch nicht so gewiß bin. Dazu kommt, daß ich dem, bei welchem ich Absolution nachsuche, vorher auch mein Herz mit den besonderen Beschwernissen, für die ich Trost wünsche, ausschütten, dafür Rath holen und so recht mit Bezug auf mein besonderes Bedürfniß die Absolution empfangen kann. Weiter finden wir uns bei Luther hingewiesen auf jene Bedeutung, die er überhaupt der Vermittlung und Darreichung des göttlichen Werkes durch die Menschen selbst beilegt (vgl. auch oben S. 496: über das mündliche Wort), und auf die besondere Bedeutung, welche vollends innerhalb der Christenheit die Gemeinschaft der Heiligen und ihr Wirken auf einander im Dienste Christi auch für die Heilsgemeinschaft und Heilsvermittlung selber hat; bei den Leuten, sagt Luther, bei den Nächsten und Brüdern, in der Gemeinde, nicht im Winkel oder in der Wüste oder einsamen Zelle soll ich suchen, was ich brauche; so führt er, wie wir hörten, Matth. 18, 20 zur Empfehlung der Privatabsolution überhaupt, auch der kirchlichen, an und bezeichnet oftmals auch den Geistlichen absichtlich als Nächsten oder Bruder. Bei diesem Handeln des Geistlichen oder Bruders mit dem zu Absolvirenden werden wir dann auch wieder an jene besondere Energie der viva vox als solcher uns zu erinnern haben. Und ferner gedenken wir wieder an jene eigenen Erfahrungen Luthers, wie er sie vornehmlich schon im Kloster machte.*) — Ebenso hat es endlich seinen guten Grund bei Luther, wenn er doch wegen der Freiheit, die Schlüssel privatim unter den Brüdern zu üben, den öffentlichen Dienst derselben im Beichtstuhl nicht verachtet haben will, wenn er im Gegentheil den Gebrauch dieses Dienstes immer als das Nächste, Ordentliche, Regelmäßige hinstellt. Denn hier haben wir einzelne Personen, von welchen wir wissen, daß sie

---

*) E. A. 11, 157 f. 26, 310 f. Br. 4, 445. Jen. 4, 362b. 44, 108 ff. 27, 369. 377. 11, 231. 31, 170; oben S. 496. B. 1, 38.

eigens und für jeden Einzelnen unter uns mit dem Dienste der Schlüssel von Gott betraut sind: sie haben dazu „sonderlichen Befehl“ als Vorsteher der Kirche Christi.*) — So weist denn Luther auf die Privatabsolution durch den Pfarrer oder im Nothfall jeden Bruder zunächst die Blöden oder besonders Angefochtenen dringend hin. Aber auch für Jedermann ist sie, wie er sagt, nutz und noth; wir kommen nie so hoch, daß wir das Wort der Vergebung nicht bedürfen.**)

Eben die Absolution ist nun die Hauptursache, um deren willen Luther auch die Privatbeichte für die christliche Kirche angelegentlich festhält.***)

Er selbst deutet: „beichten“ oder „bejichten“ sei = bekennen. Es muß so statthaben eine stete innere Beichte der Christen vor Gott; es hat eine stete und zwar auch öffentliche Beichte statt schon in jedem Vaterunser; es muß auch jeder Einzelne dem Nächsten, gegen welchen er gesündigt, seine Schuld bekennen. Hier aber reden wir von „der heimlichen Beichte, da Einer den Andern allein auf einen Ort nimmt und ihm erzählt, was seine Noth und Anliegen ist, auf daß er von ihm ein tröstlich Wort höre u. s. w.“ †) Im Namen der Beichte werden dann gemäß dem kirchlichen Sprachgebrauch die zwei Stücke zusammengefaßt: unser Werk, nämlich eben dieses Bekennen und Trostsuchen, und Gottes Werk, nämlich das Lossprechen von der Sünde.††)

So ist nun diese Beichte zwar nicht schlechthin nothwendig wie die zuerst genannten Beichten, aber sie ist ein überaus köstlich Ding, das nur schlechte Christen und rohe Säue verachten. So ist es vor Allem von wegen des zweiten Stückes, das zu solchem besonderem Troste für uns gestiftet und die Hauptsache, der eigentliche Zweck bei ihr ist. Sie ist es aber auch von wegen des Bekennens selbst, obgleich dieses nicht eigens von Christus eingesetzt ist. Das Anliegen muß ja vorgetragen, die Sünde geklagt werden, damit der Andere Vergebung dafür zusprechen könne. Gar heilsam ist auch die Schaam und Selbstdemüthigung, welche hiemit sich verbindet. Und weiter soll dann die Beichte auch dienen zur Belehrung der Einfältigen überhaupt und zur Prüfung, ob sie Vaterunser, Glauben, zehen Gebote u. s. w. können; auch das Aufsagen dessen, was sie hievon gelernt

---

*) Jen. 4, 362. E. A. 5, 165. 170. 174. **) E. A. 25, 138. 363. 26, 310. ***) Vgl. wieder schon oben B. 1, 355. 2, 21 f.
†) E. A. 26, 307 f. 29, 352 ff. 23, 86 ff. ††) E. A. 23, 88.

haben, gehört zum „Beichten." Ueberhaupt soll das, was man auf der Kanzel predigt, mittelst der Beichte erst recht bei den Einzelnen „ins Werk gebracht werden." *) — Insbesondere soll man so Beichte halten vor dem Abendmahl — nicht als etwas Nöthiges, zu Erzwingendes, wohl aber als etwas höchst Nützliches, — damit den Leuten geholfen werde zur Selbstprüfung, die der Apostel gebietet, und sie nicht das Sakrament ohne Verständniß, Glaube, Reue genießen. **)

Allein nimmermehr soll hiemit die alte Folter mit dem Aufzählen aller einzelnen Sünden wieder eintreten. Es genügt, daß man sich schuldig gebe, ein Sünder zu sein, und die einzelnen Sünden, für die man sonderlich Trost und Rath braucht, erzähle. Von Solchen, welche schon recht wissen, was Sünde sei, wie von den Pfarrern, von einem Melanchthon u. s. w. ist das Aufzählen von Sünden nicht zu fordern. — Es gilt dann, was Luther schon i. J. 1518 sagte: es müsse dem Priester genug sein, daß ich Beichte und Absolution begehre, ohne daß er Gewißheit meiner Reue und meines Glaubens haben müßte. ***)

Und immer soll die Beichte überhaupt frei, dem Bedürfniß anheimgestellt bleiben, — auch die vor dem Abendmahl. Er selbst, sagt Luther, gehe, so wenig er die Beichte entbehren wolle, doch etlichemale ungebeichtet hinzu, damit er sich nicht daraus eine nöthige Gewohnheit im Gewissen mache, — zu Trotz dem Teufel. †)

Richten wir schließlich wieder den Blick aufs Verhältniß der Absolution zu den andern Gnadenmitteln, so haben wir oben schon auf ihre Analogie mit den Sakramenten hingewiesen und haben jetzt weiter beizufügen: wie Luther sie überhaupt oft mit diesen zusammenstellt, so erscheint ihm eben auch in ihr, in diesem speziellen, uns durchs äußere Wort applicirten Akte Christus besonders greifbar, und er zählt sogar auch sie zu den „sichtlichen Dingen und Zeichen." Ja so kann er auch jetzt noch zugeben: „wir bekennen, daß die Buße ein Sakrament sei, sofern die Absolution der Schlüssel und Glaube des Büßers dazu komme; denn es hat in sich die Verheißung

*) Oben S. 21. 29, 357 f. 26, 305 ff. 11, 294 f. 157 ff. 23, 86. 40. 28, 283. 27, 367 ff. 25, 138. 26, 311. **) Jen. 2, 591. E. A. 23, 35. 11, 180 f 185. 6, 342. 25, 138. Br. 4, 283 f.

***) E. 11, 160. 295. 23, 85. 27, 374. 21, 18. 26, 306. 31, 162 f. 20, 186. †) E. A. 27, 353 ff. 17, 148 f. Jer. 2, 591. E. A. 23, 40. 35. 195. 2, 251.

und Glauben der Vergebung u. s. w." *) Allein ein eigentliches, sichtbares Zeichen und ein Zeichen neben dem Verheißungsworte selbst kann er ja doch nicht darin finden; auch das Wort der Privatabsolution fällt ihm, wie wir gehört haben, unter das Wort überhaupt; und forma visibilis im weiteren Sinne ist ihm (Op. ex. 4, 84 vgl. oben S. 492) eben auch überhaupt das mündliche Wort. So redet er jetzt doch sonst immer, seinem strengeren Begriffe des „Sakramentes" folgend, nur von zwei Sakramenten und neben ihnen vom Wort, auch vom Absolutionsworte. **)

Zugleich mit der Absolution und dem Löseschlüssel aber muß nun aber hier auch noch das Wesen des andern Schlüssels und seines Werkes, des christlichen Bannes, besprochen werden: nicht bloß weil beide Schlüssel dem Wort und Begriff nach zusammenhängen, sondern weil eben auch das Binden, wie wir sehen werden, mit zur Uebung der Gnadenmittel in der Gemeinde gehört.

„Binden" und „Behalten der Sünde" ist nach Luther (vgl. Matth. 16, 19 mit Joh. 20, 23) identisch: ligatio et solutio figurat peccatum retentum et remissum. Dabei fügt er hinzu: ein Schlüssel diene vornehmlich zum Oeffnen, wie denn Christus und die Kirche geneigter zum Lösen als zum Binden seien. ***)

Auch das Binden geschieht schon in der allgemeinen Predigt: sie bindet alle Ungläubigen. †) Und auch von einer privata damnatio a fratre redet Luther einmal bei Matth. 16, 19: sie besteht ihm in dem brüderlichen Strafen (arguere), sowie die brüderliche Absolution ein consolari ist. ††) Sonst indessen versteht er immer darunter dasjenige, welches nach Christi Weisung Matth. 18, 15 ff. vollzogen wird: „specialem istam functionem clavium, quae et ipsa publica est" (Jen. 4, 362 b)

Dieses Binden ist aber nur bestimmt für öffentliche Sünden, welche der Christenheit klar vorliegen, und für welche der Sünder trotz allen brüderlichen und kirchlichen Zuspruches ein reuiges Bekenntniß und Buße verweigert. Und so muß es nun auch seinem Wesen nach vollzogen werden als ein öffentlicher, gemeindlicher Akt, wie Christus geboten. Erst soll der Sünder brüderlich gestraft, dann

*) E. A. 47, 82. 46, 295. 65, 173. Jen. 1,578; vgl. oben B. 1, 356: von Sakramenten im weiteren Sinn. **) Oben B. 1, 356. E. A. 28, 418. 30, 371. ***) E. A. 3, 364. Jen. 4, 362.

†) Br. 4, 482. Jen. 4, 362 b.

††) Jen. 4, 362. cf. 362 b.

die Sache vor die Gemeinde gebracht werden, damit hier Jedermann sein Laster verdamme; hört er nicht, so soll man ihn in den Bann thun und wie einen Heiden und Zöllner halten. *) Er wird hiemit auch äußerlich aus der Gemeinde gestoßen, darf nicht Gevatter werden, nicht zum Abendmahl gehen; vor Allem aber fällt die Kirche ihr Urtheil dahin, daß seine Sünde ihn bringe in Tod und ewige Verdammniß; er ist aller Gnaden, welche die Christen haben mögen, aller Gnaden und Gaben des heil. Geistes beraubt, ist nicht erlöst von Sünden und Tod durch das Blut Christi u. s. w. So faßt Luther jetzt im rechten Banne, der nach Matth. 18 verhängt wird, äußerliche und innerliche Excommunikation (oben B. 1, 238. 299) zusammen; dieser Bann ist ein „geistlicher" Bann. So besteht ihm jetzt das Thun der Kirche hiebei nicht mehr in dem bloßen äußerlichen Excommuniciren oder dem Entziehen der bloßen äußeren Gemeinschaft, was nur ein Zeichen davon sein sollte, daß die Seele dem Teufel verfallen sei (B. 1, 238); sondern die Kirche selbst spricht das Urtheil zum ewigen Tod über den Sünder. Und recht nachdrücklich sagt nun Luther von diesem Urtheil gerade ebenso wie von dem absolvirenden Worte des Löseschlüssels, daß es hiemit auch von Gott gefällt sei, vor Gott gelte; auch vom Bindeschlüssel darf man nicht meinen, er sei ein Fehlschlüssel. **) Nur ist, wie sich nach Luthers übrigen Aussagen von selbst versteht, jenes Verdammen nicht so aufzufassen, als ob der ewige Tod unbedingt daraus folgen müßte; dem Tod verfallen soll der Sünder nur unter der Voraussetzung bleiben, daß er in seiner Unbußfertigkeit verbleibt, anstatt wieder Lösung von der Sünde zu suchen (vgl. unten).

Allein mit all dem hat nun Luther doch das Heil so wenig wie früher nach der Weise des Katholizismus an menschliche Vermittlung und menschliche Willkür gebunden. Jenes Urtheil darf ja nur gefällt werden auf Grund der Sünde und Unbußfertigkeit, die der Sünder selbst klar an den Tag gelegt hat. Dem Satze, daß an der Kirche Urtheil auch Gott sich binde, setzt Luther bei: „wenn sie es recht gebraucht" (nämlich eben auf die angegebene Weise und nur über solche offene Sünder); im andern Fall sagt er nicht, daß der Bindeschlüssel fehlgreife, wohl aber daß man die rechten Schlüssel gar nicht habe. Es blieb so für alle Gläubige, welchen durch die Priester Unrecht ge-

*) E. A. 3, 364. 27, 363 f. 44, 80 f. 31, 175 ff.
**) E. A. 44, 81 ff. 86 f. 31, 178. 169. 172. 25, 140.

schah, die volle Beruhigung, daß vor Gott ihr Gebanntsein gar keines sei und sie bei ihm der Absolution sicher sein dürfen.*) Auch für die wirklich Gebannten ferner hört das göttliche Todesurtheil nach Luthers gesammter Lehre von der Sündenvergebung schon damit auf, daß sie das Wort der Vergebung, wie es auch schon in der öffentlichen Predigt dargeboten wird, wieder bußfertig ergreifen.**)

Nahe liegt andererseits sogar die Frage, was denn jenes Urtheil, von dessen Geltung so nachdrücklich geredet werde, in der That eigentlich zu bedeuten, oder was es für einen realen Erfolg habe. Die Sünden werden ja doch nur „behalten," indem sie gebunden werden; würden sie das aber nicht auch ohne jenen kirchlichen Ausspruch? Luther selbst sagt, der gebannte Sünder „bleibe" verloren (E. A. 44, 81): derselbe ist's also an sich schon; überdieß sind ja die Sünder auch schon gebunden durch die gemeine Predigt; ja sie sind, wie Luther sagt, vor Gott gebunden auch schon durch ihre Sünden selbst und in Folge dessen, daß sie nicht zum Worte der Vergebung kommen (vgl. E. A. 11, 329. 3, 170). Dennoch meint Luther sicher einen realen Erfolg und zwar in Betreff ihrer Stellung zu Gott und Gottes zu ihnen; wir mögen nach seinem Sinne sagen: das Maß ihrer Schuld und Schuldverhaftung vor Gott wird erst recht voll und das Urtheil des bisher noch nachsichtigeren Gottes über sie erst recht fest, nachdem sie auch sein schwerstes Drohen mit dem Bindeschlüssel und sein Strafen durch den Mund der Brüder und der Gemeinde in den Wind geschlagen haben. Vergebens suchen wir indessen bei Luther selbst ein bestimmtes Eingehen auf diese Frage.

Weiter werden wir nun vom Bann als einem öffentlichen, gemeindlichen Zuchtakte noch bei der Lehre von der Kirche zu reden haben. Jetzt aber haben wir die Bedeutung des Bannes oder des Bindens auch vollends zu seinem eigentlichen Ziele zu verfolgen, womit dann erst ganz das Verhältniß des Bindeschlüssels zum Inhalt unseres gegenwärtigen Hauptstücks erhellt. Eben auch dieser nämlich will nach der eigentlichen gnädigen Absicht Gottes immer noch, und zwar besonders scharf und mächtig, zur Buße treiben, — will durch Fällen des Todesurtheiles für die erschreckten Gewissen den Weg zum Leben wieder bahnen, — will zur heilsamen Arznei und

---

*) E. A. 44, 88. 31, 175. 24, 205 f. **) Br. 4, 482: falls der durch die Jurisdiktion (den kirchlichen Bann) Gebundene durch die Predigt wieder zum Gehorsam und Glauben kommt, ist ihm schon von Gott vergeben, nur soll er dann auch wieder mit der Kirche sich versöhnen.

Hilfe von Sünden werden. Wir haben im Absolviren eine sonderliche Uebung und Austheilung des Evangeliums gesehen; das Thun des Bindeschlüssels nun ist Nichts Anderes, als daß er das Werk des Gesetzes treibt. Ja beide Schlüssel sind zusammen „executores, Ausrichter und Treiber des Evangelii, welches schlecht dahin predigt diese zwei Stücke, Buße und Vergebung der Sünden." *)

Denjenigen Handlungen, welche die römische Kirche weiter als Sakramente aufführt, hat Luther aus den Gründen, die er schon im Praelud. de captiv. Babyl. vortrug (oben B. 1, 356 ff.) auch fernerhin diesen Charakter abgesprochen. Ehe und Priesteramt „sind sonst heilige Orden an ihnen selbst genug;" Sakramente darf man nicht aus ihnen machen; vgl. über die Ehe oben S. 485, über die Priesterweihe noch Weiteres im nächsten Hauptstück. Von der katholischen Firmelung und Oelung wissen, wie er sagt, die Evangelien Nichts; er streitet namentlich auch dagegen, daß man für jene Ap.-Gesch. 8, 17 beiziehe. Indem er übrigens fein findet, daß man zum Kranken ginge, betete und vermahnte, will er es frei lassen, ihn daneben auch mit Oel zu bestreichen: nur daß man es nicht für ein Sakrament halten dürfe. So ließ er es dann auch geschehen, als bei der ersten Vornahme einer Reformation in Kurbrandenburg, welche möglichst noch ans Alte sich anschmiegte, eine Oelung der Kranken beibehalten wurde: denn es werde dabei verneint, daß sie Sakrament sei, und die Gewissen bleiben dabei frei. Eben so äußerte er sich damals über die Confirmation, welche gleichfalls dort beibehalten war. Doch rieth er ab von Aufnahme jenes Brauches der Oelung in die gedruckte Ordnung, weil diese von sich aussage, eine in der Schrift gegründete Reformation geben zu wollen; über das Verhältniß desselben zu Jak. 5, 14 f. und Mark. 6, 13 erklärte er sich dabei wie früher (oben B. 1, 359).**) — Wir sind so mit den zuletzt genannten Uebungen schon hinübergeführt (vgl. oben B. 1, 357) zu solchen äußerlichen Weisen, von welchen Luther sagt, sie

*) E. A. 31, 130. 178 f. vgl. auch 11, 329. **) Zur Firmelung: E. A. 20, 64. 7, 172. 25, 71. 65, 173. Br. 2, 240. 490. 5, 307; zur Oelung: E. A. 25, 71. 30, 371. Br. 5, 233 f. 307.

machen nicht heilig und seien nicht von Gott eingesetzt, mögen jedoch nützlich sein und wohl anstehen. *) Für einen schönen und altchristlichen Brauch läßt er so auch einmal das Fußwaschen (nach Joh. 13) gelten, als dieses in die Ordnung der Sonnewalder Kirche unter einem Herrn von Minkwitz aufgenommen worden war: nur solle man es nicht, wie dort geschah, ein „Seelenbad" sein lassen: Uebrigens sieht er das rechte Fußwaschen, das der Herr dort geboten, im steten Dienste christlicher Liebe gegen die Brüder. **)

Achtes Hauptstück.

Die Kirche.

Was es sei um die Kirche, in welcher Gott seine Gnadenmittel ausspende und zu welcher er die Gläubigen und Erlösten versammle, das hatte sich Luthern damals, als er vom römischen Kirchenthum zurück- und ausgestoßen wurde, bereits mit merkwürdiger Klarheit dargestellt. In seiner Auffassung von ihrem Wesen und überhaupt in den Grundzügen seiner ganzen auf sie bezüglichen Lehre ist er sich von da an ganz gleich geblieben, so wenig wir auch im Einzelnen, als neue praktische Fragen und Bedürfnisse an ihn herantraten, gewisse wichtige Wendungen in seiner Anschauungsweise übersehen dürfen. ***)

Sie ist Nichts Anderes als die Gemeine der Heiligen, und das heißt Nichts Anderes als die Gemeine der Gläubigen, die durch Christus im Glauben geheiligt sind, die Versammlung oder das Volk der Christen, die Christum zu ihrem Haupte haben. Sie ist aber und kann nur sein, wo das Evangelium gepredigt wird und die

---

*) vgl. E. A. 25, 378. 383 f. **) Br. 2, 620 vgl. Seckendorf, hist. Luth. L. 1 § CLVII. Add. 1. E. A. 2, 227 f.

***) vgl. meine Schrift „Luthers Lehre von der Kirche."

Sakramente recht gebraucht werden. Hieran als an äußeren Zeichen erkennt man die Gemeinde. In der Predigt und in der Feier der Sakramente bekennt sie sich öffentlich zu ihrem Herrn. Und eben aus diesen Gnadenmitteln gewinnen alle die Heiligen das neue Leben in Christo und ihre stete Stärkung und Erneuerung. Die Sakramente neben dem Worte werden in ihrer Bedeutung fürs christliche Leben und hiemit auch für den Bestand und das Leben der Kirche von Luther noch ganz besonders seit dem Streite mit den Schwärmern gewürdigt. Das Hauptstück aber bleibt immer, auch bei der Betrachtung der Kirche, für ihn das Wort, ohne welches ja die Sakramente Nichts sind, welches im Nothfall auch ohne diese die Menschen in die Gemeinschaft des Heiles bringt und welches fort und fort in seiner göttlichen Kraft getrieben werden und wirken muß. Aus ihm wird die Gemeine empfangen, geboren, genährt u. s. w. „Wo das Evangelium ist, da muß eine heilige christliche Kirche sein." *) — Im Besitz und in der Spendung dieser Gnadenmittel steht die Kirche den Einzelnen objektiv gegenüber; sie ist ihre Mutter; sie empfängt, gebärt, erzieht unzählige Kinder durch das Evangelium und den heil. Geist. **) Immer aber ist sie selbst eben die Gemeine der schon vorhandenen Gläubigen; sie ist: „die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören." Die „Gemeinschaft der Heiligen" im apostolischen Symbol will eben besagen, was die „Kirche" sei, und für „Gemeinschaft" stünde besser deutsch eben „Gemeine." Eben in die Gemeine soll man gehen, um sich Vergebung der Sünden zu holen. In dieser Kirche, nämlich in der Christenheit, werden die Sünden täglich reichlich vergeben. ***) — Demnach bestimmt sich auch der Begriff der Einzelkirchen: „Kirche heißt die Zahl der Gläubigen in einer Stadt, einem Land oder der ganzen Welt." †) — Und diese Kirche oder Gemeine ist nun Nichts Geringeres als die Pforte zum Himmel selbst: sie ist der Ort oder das Volk, wo Gott wohnt, um durch sein Wort und seine Sakramente uns in den Himmel zu führen. ††)

Daß aber die Kirche und Gemeine an der Predigt des Wortes und der Sakramente zu erkennen sei, ist nach Luther in folgender

*) Oben B. 1, 253 ff. 317 ff. 378 f. E. A. 24, 327. 6, 67. Op. ex. 18, 280. E. A. 44, 24. 31, 374. 35, 338. 359 ff. **) E. A. 21, 101. 44, 5. Comm. ad Gal. 2, 257. 261. ***) E. A. 21, 102. 23, 249. 254. 25, 142. 21, 13. †) E. A. 44, 24. 31, 123.
††) Op. ex. 7, 181, 188.

Weise noch näher zu bestimmen. Einerseits sind darum, weil man durch die Taufe und zwar schon durch die Kindertaufe wiedergeboren, geheiligt, in die Heilsgemeine aufgenommen wird, darum doch nicht alle Getaufte immer Glieder dieser Gemeine. Sie hören auf, diß in Wirklichkeit zu sein und sind es bloß noch dem Namen nach, wenn sie zu unbußfertigen Sündern und Feinden der Wahrheit werden. Da scheiden sie sich selbst innerlich ab; sie sind nicht bloß auszuwerfende, sondern schon ausgeworfene Reben, sind nicht mehr Gliedmaßen der Kirche, der Braut Christi, sondern eine abtrünnige Ehehure, ja eine Teufelsrotte; *) Luther sieht hiebei ab von der Umkehr zu ihrer Taufe, die ja doch den Bußfertigen noch offen steht; aber er kennt ja auch einen Abfall getaufter Christen, bei welchem an keine Umkehr mehr zu denken ist. Andererseits sind, während nicht alle Getaufte wirklich zur Kirche gehören, doch nach Luther da, wo Taufe und Wort ist, immer wenigstens etliche „Heilige" und hiemit eine Gemeine sicher vorhanden. Er erinnert an die Kinder in der Wiege. Und er beruft sich namentlich auf jenen Satz, daß doch das Wort nirgends ganz ohne Frucht abgehe: ein Satz, der uns freilich, mit dieser Gewißheit ausgesprochen, in die dunkeln Fragen über die Wirksamkeit des Geistes beim Worte zurückführt. **) Dagegen sieht er da, wo die Gnadenmittel fehlen, keine Möglichkeit einer Gemeine oder einer Gemeinschaft des Heiles, — somit außer der Kirche keine Seligkeit. ***) Nur fragt sich hier freilich, wie weit die Gnadenmittel doch auch bei einer unreinen Predigt des Wortes und unrichtigen Verwaltung der Sakramente noch mit ihrer Kraft und ihrem Segen vorhanden sind. Eine Wirksamkeit des Abendmahles gab er doch auch bei der mittelalterlichen Kirche zu trotz der Verletzung der Stiftung Christi durch die Vorenthaltung des Kelches an die Laien. Das Wort ist ihm doch noch wirksam, Heilige zu erzeugen und zu erhalten, auch wenn es Etliche ganz rein haben, Etliche nicht ganz rein; er sah es mit dem Grundzeugniß von dem Heil allein in Christo noch fortwirken auch bei Einzelnen unter dem Papstthum — auf entscheidende Weise wenigstens in ihrer Todesstunde. †) Schärfere Bestimmungen und Unterschiede hat er indessen hiefür nicht aufgestellt. — Sehen wir dann auf die einzelnen äußeren Gemeinschaften als solche mit

*) Oben B. 1, 318. 321. 379. E. A. 49, 262 ff. 310. 26, 26. 65, 174. 50, 12. Op. ex. 20, 165 **) Oben B. 1, 320. B. 2, 493 f. ***) E. A. 9, 292. †) E. A. 25, 359; oben S. 294 ff.

der Frage, welche mit Recht „Kirche“ sich nennen, so erkennt er einer, die ihrem allgemeinen herrschenden Geist, Regiment und Bekenntniß nach die Wahrheit verkehrt, trotz den in ihr noch vorhandenen Gnadenmitteln den Namen „Kirche“ oder „Gottes Volk“ nicht mehr zu: so der papistischen Kirche (vgl. übrigens unten); wohl aber erkennt er mit Freuden in ihr noch jene Einzelnen an, welche durch die Gnadenmittel noch bei Christus erhalten werden und sieht so auch in derjenigen Kirche, welche nur uneigentlich, ja fälschlich Kirche heißt, doch auch noch ein Häuflein fortbestehen, welches Kirche nicht heißt, aber ist.*)

Diß sind die Grundelemente, welche die Kirche constituiren, und die Zeichen, an welchen man sie erkennt.

Wir haben nun im vorigen Hauptstück vernommen, daß das Heil oder die Vergebung in der Kirche ganz besonders auch den Einzelnen zugetheilt und abgesprochen werden soll durch die spezielle Uebung der Schlüssel, welche der Kirche übertragen sind. So sagt denn Luther weiter auch: die Gläubigen seien die christliche Kirche, indem sie die Sakramente und die Absolution haben (E. A. 47, 161). Und in einem der schönsten, reichhaltigsten Zeugnisse über die Zeichen, an denen man Gottes Volk erkenne, und die Heilthümer, durch welche der heil. Geist die tägliche Heiligung und Vivification übe (E. A. 25, 363 vgl. 376), führt er nach dem Wort, der Taufe und dem Abendmahl als viertes den Brauch des Löseschlüssels und Bindeschlüssels auf. Sie sollen getrieben werden, wo die Gemeine Christi ist. Allein daß er diß doch sonst in seine Grundbestimmungen über die Kirche nicht aufnimmt, erklärt sich uns daraus, daß diese Uebung der Schlüssel einestheils auch schon in die rechte vollständige Ausspendung des Wortes mit eingeschlossen, anderntheils wenigstens nicht so nothwendig und grundwesentlich ist, daß nicht auch ohne sie Gläubige und Heilige erzeugt und erhalten werden könnten. Ohnediß konnte die äußere Disciplin durch den Bindeschlüssel nicht insofern, als sie ein Thun der Christen selbst und ein ihnen gebotenes Zeichen ihrer Heiligung ist, bei Luther unter die constituirenden Momente gestellt werden (vgl. dagegen in reformirten Bekenntnissen): denn ihm handelt es sich überhaupt vor Allem um das Objektive, was Gott schenkt und wodurch er die Christen erzeugt und nährt, nicht um ihr eigenes Thun und ihren eigenen Dienst.

*) E. A. 50, 9 ff. 26, 28. Op. ex. 3, 56. 5, 101 f. 105.

In der Christenheit oder Kirche aber sollen dann diese Gnadenmittel sammt den Schlüsseln öffentlich und ordentlich verwaltet werden von eigens berufenen Dienern, welche mit dem Worte Gottes die Gemeinde weiden. Die Sakramente sind, wie wir gehört haben, schon als solche zugleich öffentliche Akte. Das Wort will mündlich und zugleich offen für Alle verkündigt sein. Die Privatabsolution wird Allen dargeboten, indem der Einzelne nicht etwa bloß und zunächst sich darauf angewiesen sehen soll, einen Bruder, der sie ihm spende, aufzusuchen, sondern indem die Schlüssel, die der Kirche, der Gesammtheit, gegeben sind, auch von wegen der Gesammtheit und für sie eigens berufene Diener haben, an welche nun Jeder zuversichtlich sich wenden darf. — Wir stehen so bei der Lehre vom kirchlichen Amt. Der Begriff des Amtes ist hier ein engerer, als an jenen einzelnen Stellen, wo Luther auch schon diejenige Vollmacht und denjenigen Dienst der Schlüssel, welcher jedem Christen zusteht, ein Amt nannte (oben S. 526). Es ist ein Inbegriff öffentlicher Funktionen. Und hiemit verbindet sich für Luther unmittelbar die Idee des Regelmäßigen, Ständigen und förmlich Geordneten. „Amt heißt ein geordnet Ding, so in einem jeden Regiment sein muß, daß es mancherlei bestellte und befohlene Werke habe von wegen Dessen, der die Herrschaft hat, oder einer ganzen Gemeinde, daß damit den Andern gedient werde.“ *)

Daß solche besondere Beamtete, Pfarrer, Bischöfe in der Kirche die Gnadenmittel verwalten und hiezu ordentlichen Beruf haben müssen, hat Luther von Anfang an gelehrt. Aufs Strengste hat er dann diese Forderung den Schwarmgeistern gegenüber durchgeführt: öffentliches Predigen soll unter keinen Umständen Einer sich anmaßen, der nicht eine mittelbare Berufung von Gott nachweisen oder — was eben keineswegs zu erwarten ist — eine unmittelbare durch Wunderzeichen belegen kann. Die Gemeine theilt sich ihm so in Prediger und Laien. **)

Gehen wir indessen jetzt wieder näher auf seine ganze Theorie von diesem Amt und dieser Berufung ein, so sind — während er jetzt vor Allem eben des Amtes Recht und Ansehen zu betonen sich veranlaßt fand — doch auch ihre Grundzüge sich gleich geblieben.

Fest bleibt die Grundlehre vom priesterlichen Charakter aller Christen, sofern sie in der Taufe durch den Glauben dem Priester

*) E. A. 9, 219 f. **) Oben S. 130 ff. 134.

Christus eingeleibt sind; und zwar gehört hiezu namentlich das Recht und die Macht, Gottes Wort zu lehren. Wir haben bereits gehört, daß so auch die Schlüssel der Christenheit und allen ihren Gliedern gehören. Ja auch vom „Predigtamt" heißt es, es sei Aller.*) — Darnach wird wieder deducirt: aber es können nicht alle predigen, sondern es muß Einer reden für den ganzen Haufen; was wollte draus werden, wenn Jeder reden wollte und Keiner dem Andern weichen! „sie müssens Einem befehlen oder lassen befohlen sein"; „Einer muß sein, der das Wort führt aus Befehl und Verwilligung der Andern, welche sich doch damit, daß sie die Predigt hören, alle zu dem Wort bekennen und also Andere auch lehren." So sollen denn hiezu Einzelne aus dem Haufen genommen werden, welchen Gott sonderliche Gaben und Geschicklichkeit zu solchem Amte verliehen hat, wie Paulus sagt Ephes. 4, 11 ff; eben um der Aemter willen werden die Gaben und Kräfte vornehmlich gegeben.**) Und eben indem die Einzelnen ordentlich aus der Menge der Priester heraus zu dem besonderen Dienste berufen werden, haben sie in dieser ihrer Berufung auch schon die „rechte Weihe". Denn diese ist Nichts als „ein Gebot, Befehl und Beruf zum Amt der christlichen Kirche;" „ordo est ministerium et vocatio ministrorum ecclesiae;" „wir wollen sehen, wie wir Pfarrherrn kriegen aus der Taufe und Gottes Wort, ohne ihren (der Papisten) Chresem, durch unser Erwählen und Berufen geordinirt und bestätigt." Dazu mag man, wie die Apostel gethan, die Auflegung der Hände brauchen und dabei beten; es ist kein Zweifel, daß dieses Gebet Frucht haben wird, gemäß der Zusage Matth. 18, 19; die Auflegung der Hände geschieht ferner zur öffentlichen Bestätigung und Bezeugung der Verbindung zwischen dem Pfarrer oder Bischof und seiner Kirche, — daß sie ihn hören und er sie lehren wolle: wie ein Notar eine weltliche Sache bezeugt und wie ein Pfarrer, der die Brautleute segnet, hiemit ihre Ehe bestätigt oder bezeugt.***) Kann oder will später ein also Berufener nicht mehr predigen und dienen, so tritt er wieder in den gemeinen Haufen und ist Nichts Anderes denn ein jeglicher gemeiner

*) Oben B. 1, 308. 316. 367. 2, 126. E. A. 28, 33. 31, 349. 40, 172 f. 47, 169 ff. 161. **) E. A. 40, 170 f. 174. 47, 161. 17, 250. 241. 25, 364 f. 9, 220. ***) Oben B. 1, 317. 327. 358. E. A. 31, 348. 356 f. 359. Jen. 1, 578b. E. A. 65, 174. 6, 9. 26, 105; Ordinationsform: Tischr. 2, 383 f. E. A. 64, 290 ff.

Christ. *) — Unter welchen bestimmteren Formen die Berufung vor sich gehen, wer dabei die Gesammtheit repräsentiren könne und solle, davon wird unten noch weiter zu reden sein. Schon hier aber bemerken wir: die Berufung durch Obrigkeiten, Fürsten, Städte u. s. w. ist für Luther ebenso gut eine rechte Berufung als die der ersten Bischöfe durch die Apostel und die der späteren durch ihre Vorgänger; die Kirche ist „gar nicht gebunden an ordentliche Succession der Bischöfe, wie das Papstthum vorgibt.“ Er ermahnt diejenigen, an welche ein solcher Ruf ergeht: „reipublicae vocem existimabis Dei vocem esse et parebis.“ **) — Gerade mit diesem seinem Grund und Ursprung aber ist nun das Amt von Gott selber eingesetzt. Wer so darein berufen ist, muß angesehen werden als Einer, den Gott selbst berufen und geweiht hat. Der „Stand“, welcher „den Dienst des Wortes und der Sakramente hat“, oder (wie ihn Luther noch mit dem herkömmlichen Ausdruck nennt) der „geistliche Stand“ ist von Gott eingesetzt und gestiftet. ***) So lehrt Luther gerade auch da, wo er über Wesen und Grund des Amtes mit der vorhin gegebenen Deduktion sich erklärt. Seine ganze Anschauung von dieser göttlichen Einsetzung aber können wir nun nach Allem, was wir bisher auszuführen hatten, in den folgenden Momenten zusammenfassen. Der Kirche ist von Gott und Christus das Wort mit den Sakramenten geschenkt und anbefohlen. Gottes Gnadenwille und Forderung ist, daß diese, und zwar namentlich auch das Wort, öffentlich getrieben werden (vgl. über das Wort oben S. 269. 496): man braucht Prediger, durch welche das göttliche Zeugniß allenthalben und immerdar erschalle, auch auf die Nachkommen reiche und insbesondere dem noch unwissenden jungen Volk und großen Haufen vorgetragen werde (E. A. 8, 224). Hiezu sind durch die Natur der Sache selbst, damit Alles ordentlich hergehe (1 Kor. 14, 40. E. A. 12, 346) und nicht Gottes Werk in wüstem Wesen untergehe, bestimmte einzelne Verwalter der öffentlichen Predigt u. s. w. schlechterdings gefordert. Damit wir Solche haben, rüstet Gott selbst Einzelne mit der besonderen Befähigung dazu aus und zeigt sie uns als die rechten Personen an. So hat Christus selbst seine ersten großen Prediger, die mit dem Geist erfüllten Apostel, ausgeschickt und diese

*) E. A. 40, 171 f. **) Comm. ad Gal. 1, 30 f. E. A. 12, 49. 31, 356. Op. ex. 3, 114. ***) E. A. 31, 219. 40, 171. 25, 346. 9, 220. 20, 8 f.

haben nach Gottes Willen Andere für das Predigtamt bestellt. Und so soll dieses Amt stets in der Gemeinde fortbestehen. Welche dann von der, den Gotteswillen und die Gottesgaben anerkennenden Kirche berufen werden, die sind eben von Gott verordnet. Daß sie so als die Berufenen Gottes aufgenommen werden sollen, das hat Luther erst später so energisch betont, während er doch auch da auf dieselbe Weise, wie früher, die Vermittlung durch die menschliche Berufung lehrt. Besonders betont finden wir ferner bei Luthers späteren Ausführungen im Unterschied von seinen anfänglichen die Gaben, durch welche Gott selbst die zu Berufenden der Gemeinde oder ihrer Obrigkeit an die Hand gibt. — So erkennt Luther z. B. die evangelischen Prediger Erfurts als wirkliche Diener Christi selbst und die dortige Kirche als eine ordentlich bestellte um deswillen an, weil jene vom Rath berufen und mit dem Geist gesalbte, gelehrte, reich begnadete Männer seien (Br. 6, 181 f. 180). Als einen ordentlichen Diener übrigens will er auch einen Solchen, welchem der rechte Geist fehlt, um der Berufung willen, die demselben doch noch verliehen ist, und um der göttlichen Gnadenmittel willen, die er doch noch spendet, fortwährend betrachtet wissen: „laß ihn sein, was er ist und wie er kann; weil er im Amt ist und vom Haufen geduldet wird, so laß du es auch gehen; seine Person macht dir Gottes Wort und Sakramente weder ärger noch besser; denn es ist nicht sein, was er redet und thut, sondern Christus redet und thut Alles, sofern er bleibt in der rechten Weise zu lehren und zu thun, — ohne daß die Kirche öffentliche Laster nicht leiden soll; aber du allein sei zufrieden und laß gehen, weil du Einzelner nicht sein kannst der ganze Haufe" (E. A. 25, 366). — An die Uebung des Predigtamtes, sofern sie eben durch jene ordentlich Berufenen geschieht, knüpft sich dann nach Luther auch besonderer Segen: denn im Besitz und in der Gewißheit ihres göttlichen Berufes können Jene besonders Großes wirken, während diejenigen, welche unordentlich gegen Gottes Willen als Schleicher und Rottenmacher sich eindrängen, der Gnade Gottes und des von ihm kommenden Glückes bei ihrem Thun entbehren müssen; „quamquam quaedam salutaria afferant, tamen nihil aedificant." *) Auch das eigene Lesen des göttlichen Wortes ist, wie wir schon früher gehört haben, nicht so fruchtbar als das Wort im Munde des öffentlichen und eigens dazu berufenen Predigers (oben S. 496 E. A. 4, 401).

*) Op. ex. 16, 199 f. E. A. 8, 300. 15, 4. 9. Comm. ad Gal. 1, 34.

Aus dem Munde von Verächtern des Predigtamtes hörte Luther den Vorwurf, man wolle so „wieder eine Herrschaft machen und sich selbst wieder in Stuhl und Zwang setzen, wie bisher der Papst gethan.“ Da bekennt auch er: er sorge, daß es so gehen möge; aber, sagt er, der Anfang dazu werde eben das sein, daß man die rechtschaffenen Prediger mit Füßen trete und verjage, worauf dann Gott ärgere, wirklich tyrannische schaffen werde.*)

So fährt denn Luther an jener Stelle, wo er die drei Gnadenmittel und viertens die Schlüssel aufgeführt hat, weiter fort: zum fünften erkenne man die Kirche daran, daß sie die Kirchendiener weihe oder berufe und Aemter habe, die sie bestellen solle (E. A. 25, 364). Er definirt auch einmal die Kirche als den „Haufen der Getauften und Gläubigen, so zu einem Pfarrherrn oder Bischof gehören“ (E. A. 31, 123). — Er fordert sodann namentlich auch, daß die schon bestehenden Pfarrer oder Bischöfe bei jeder Bestellung eines neuen mit thätig werden. Sie als öffentliche, ordentliche Zeugen des göttlichen Wortes sollen da namentlich die Lehre des letzteren gutheißen, mit ihm Gemeinschaft machen, ihn durch die Handauflegung bestätigen.**)

Immer aber ist nun doch für Luther der Pfarrer nicht mehr als eben der öffentliche, von der Gemeinde bestellte, von Gott verordnete Ausspender dessen, was der ganzen Gemeinde gehört. Nur durch Mißbrauch hat er den Namen Priester, unter welchem auch nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes nicht, was man jetzt mit Priester meint, sondern ein „Aeltester“ verstanden werden sollte.***) Er übt öffentlich und ordentlich die geistliche Gewalt; aber diß geschieht nicht in äußerer Herrschaft, dergleichen keine in der Kirche sein soll, sondern im Treiben des Wortes, im Weiden durchs Wort. Er handhabt die Schlüssel; die aber gehen aufs geistliche Lösen und Binden, nimmermehr auf das Setzen von Geboten und Verboten. Er regiert, aber eben auch nur durch Predigt, Vermahnung, Aufsicht mittelst des Wortes. So ist er Bischof oder Aufseher, Wächter u. s. w., und so zugleich Diener, seine Gewalt ein ministerium.†) — Fortwäh-

*) E. A. 43, 281. **) vgl. oben B. 2, 128. E. A. 26, 105. Br. 6, 180. 182. ***) Oben B. 1, 316. 377 f. E. A. 31, 350 40, 170. †) Oben B. 1, 263 f. 377. B. 2, 481. E. A. 44, 3 ff. 13. 31, 127 ff. 156 ff. 21. 438. 38, 434. 6, 377 ff. Kirchliches „Regiment“ und geistliche Gewalt fällt hiernach bei Luther in Eines zusammen; auch wo er regierende Gewalt und Gewalt der Schlüssel unterscheidet (oben B. 1, 323. E. A. 21, 287), hat eben jene nur die allgemeinen g e i s t l i c h e n Funktionen.

rend ist ferner, wie wir schon bisher bemerkt haben, davon die Rede, daß er von wegen der Gemeinde, auf Befehl der Gemeinde, im Namen der Gemeinde sein Amt übe; dem Prediger, der Aergerniß gibt, kommt, wie wir vorhin gehört haben, zu gute, daß ihn „der Hause duldet." Nicht bloß ein Diener Christi heißt bei Luther der mißbräuchlich so genannte Priester, sondern auch „ein Diener der Andern aller," aus welchen er erwählt ist. Ja die zuhörende Gemeinde lehrt, wie wir vorhin hörten, gewissermaßen selber mit ihm; und auch in Betreff der Abendmahlsfeier oder der „rechten Messe" sagt Luther von ihm: wir lassen ihn nicht für sich als für seine Person die Ordnung Christi sprechen, sondern er ist unser aller Mund und wir alle sprechen sie mit ihm von Herzen u. s. w.*) Gleichfalls aus dem Bisherigen schon ergibt sich, wie dann doch hiemit nach Luthers Sinn völlig zusammenbesteht, daß der Pfarrer als Diener Christi, in göttlichem Befehl, ja an des Herrn Statt handle. Denn vor Allem sind ja seine Funktionen an sich, das Treiben des Wortes, das Spenden des Sakramentes, direkt von Christus eingesetzt und dieser selbst wirkt in ihnen, auch wenn sie von Unwürdigen verwaltet werden. Und daß nun er, der bestimmte Pfarrer, sie ausüben solle, das steht für ihn vermöge seiner Berufung als göttlicher Wille und Ordnung fest, und dazu, daß sie diß anerkenne, ist jetzt auch die Gemeine verbunden. Mit Bezug auf die göttliche Stiftung der Gnadenmittel selbst und zugleich auf das Verordnetsein ihrer Diener und Ausspender durch Gott sagt Luther: diese, die Prediger, sollen jene darreichen — von wegen und im Namen der Kirche — vielmehr aber aus Einsetzung Christi (E. A. 25, 364). So soll denn das Amt mit samt seinen bestimmten Trägern jeder Willkür und Gewaltthat von Seiten der Gemeinden oder der Obrigkeiten entnommen sein; diese sind nicht etwa Herrn über Pfarrer und Predigtamt, dürfen namentlich auch der von Gott verordneten Strafthätigkeit desselben nicht wehren (vgl. besonders auch Br. 5, 535 ff.). — Allein wiederum bleiben auch die Gemeinden und die einzelnen Gläubigen frei von jeder Unterordnung unter die Träger des Amtes, soweit diese etwa eigene Lehren und eigene Gebote anstatt des alleinigen Gotteswortes aufdrängen möchten. Zwar ist — in dem früher dargelegten Sinne — auch das öffentliche Urtheil über die verschiedenen Geister und Lehren Sache des Predigtamtes. Aber zugleich sollen und können

*) E. A. 30, 369. 40, 171 f. 25, 364. 17, 250. 31, 350. 371.

auch die Gemeindeglieder aus dem in sich klaren Schriftwort ihr eigenes Urtheil über die Wahrheit gewinnen. Da haben sie denn nicht bloß das Recht, sondern die heilige Pflicht, von falschen Lehrern und Hirten sich loszusagen. Das Wort: „wer euch verachtet, verachtet mich," „wer euch hört, hört mich," soll doch nur gelten für Prediger, von denen man wirklich Gottes Wort gemäß der Schrift zu hören bekommt, ja gerade diese Worte Christi nach ihrem wahren Sinne zwingen uns, nicht Menschenlehre zu hören. Und irren und abfallen können auch die versammelten Bischöfe so gut wie andere, öffentliche oder Privat-Personen; fallen kann auch die große Masse der Christen samt ihren Häuptern.*) So hat dann Luther auch fortwährend solchen Einzelgemeinden, welche ohne ihre bisherigen Priester und mit Lossagung von ihnen allen kraft eigener Ueberzeugung zum reinen Evangelium übertraten und selbständig neue Prediger beriefen, vollkommen Recht gegeben und diese Berufungen als vollgültige anerkannt. Auch in regelmäßiger Weise übrigens und nach der ständigen Ordnung wollte Luther Laien zu dem öffentlichen Urtheil in Glaubenssachen beigezogen haben, zu welchem die Conzilien dienen sollten: es sollen bei diesen auch etliche verständige treuherzige Leute von weltlichem Stande sein, denn es gehe sie auch an. Den Theologen Marbach, welchem er nachher ein Zeugniß für seine richtige Lehrweise ausstellte, ließ er bei dessen Doktordisputation (1543) die Frage beantworten: an in synodo in judiciis dogmatum soli episcopi habeant suffragationem decisivam; das Ergebniß war: — „denique cum summum sit e c c l e s i a e judicium, quae constat ex doctoribus et reliquo coetu, necesse est ex utroque judices legi." **) — Von der Uebung des Bannes haben wir ohnediß schon gehört, daß sie nur unter Mitwirken der Gemeinde und unter ihrer Bestätigung geschehen solle: sie soll nicht Dienstmagd, sondern mit Richter und Frau sein. ***)

Neben der ganzen öffentlichen Uebung des Wortes und der Schlüssel besteht endlich für jedes Gemeindeglied kraft seines Priesteramtes die Befugniß und Pflicht fort, seinen Nächsten zu unterrichten, zu trösten, zu strafen durch Gottes Wort, wenn und wo Jemand das bedarf, — so für Vater und Mutter gegen Kinder und Gesinde, für Brüder, Nachbarn, Mitbürger u. s. w. gegen einander; wir er-

---

*) Oben S. 59 ff. 285 f. Br. 5, 535. E. A. 28, 336. 25, 366. Jen. 1, 552 b.; oben S. 60. **) E. A. 25, 350 f. 346. Seckendorf, Hist. Luth. III. § 112. Br. 5, 543. ***) E. A. 31, 177.

innern uns, was speziell auch übers Absolviren durch Brüder gesagt worden ist. Und auch für diese Verkündigung des Wortes gilt nun was für die durchs öffentliche Predigtamt: „ich höre allein des Pfarrherrn und meines Mitbruders oder Vaters Stimme; aber wenn ich das dazu setzte, daß die Worte des Vaters oder Pfarrherrn wären nicht seine, sondern unseres Herrgotts Worte, thäte ich recht." *)

So tritt für Luther das ordentlich bestellte öffentliche Amt neben die Gnadenmittel, welche der Kirche geschenkt sind und in deren Uebung ihr Leben sich erhält. Aber es tritt neben sie nur als Dienst an ihnen, während der Geist des Lebens nicht in ihm, sondern in ihnen an und für sich ruht. Und so dringend die Bestellung desselben und die Achtung vor demselben der Gemeinde geboten ist, so können doch nach Luther auch schon durch jenes private Treiben des Wortes Seelen Christo und dem Haufen seiner Heiligen einverleibt werden; wo die öffentliche Predigt ganz verboten ist, wie unter Türken und Heiden und auch unter papistischen Drängern, da reicht überhaupt schon jenes aus: es ist auch da die christliche Kirche; wo das ordentliche Amt durch Abfall seiner Träger erloschen ist, da ist nicht mit ihm auch die Kirche oder die Gemeine untergegangen, sondern es soll und kann aus dieser selbst neu producirt werden. Klar ist nach alle dem, warum Luther, so hoch er es stellt, es doch in seinen gewöhnlichen Aussagen über das Grundwesen der Kirche nicht mit dem Wort selbst aufführte und aufführen konnte.

In jener umfassenderen Aufzählung der Zeichen der Kirche, der wir bisher gefolgt sind, reiht sich als sechstes und siebentes noch an: das Gebet, — und das heilige Kreuz, welches gerade über die wahre Kirche unter dem Haß der Welt ergehen müsse und dessen göttlicher Zweck sei, daß sie fest an Christus und Gottes Wort halte (E. A. 25, 374 ff.).

So haben wir hier „sieben Heilthümer" oder „die rechten sieben Hauptstücke des hohen Heilthums, dadurch der heil. Geist die tägliche Heiligung und Vivifikation übt." Luther möchte sie wohl auch die sieben Sakramente nennen (vgl. auch oben B. 1, 356), wenn nicht diß Wort durch die Papisten in Mißbrauch gekommen und in der Schrift anders gebraucht wäre.

Aus der Heiligung, welche Gott so in seinen Christen wirkt,

*) E. A. 40. 172 f. 17, 241. Br. 4, 674. 5, 38 f. E. A. 47, 221; oben S. 525.

müssen nun auch Früchte kommen, in welchen diese seine Heiligen sich als solche erweisen: auch alle die Früchte des sittlichen Lebens sind weitere äußerliche Zeichen, an welchen man die Kirche kennt.*) Aber, fügt Luther bei, sie sind nicht so sicher als die zuvor genannten Zeichen; denn solche Werke werden mitunter auch von Heiden und oft sogar mit dem Schein größerer Heiligkeit geübt, während sie hier doch nicht rein aus dem Herzen und um Gottes willen gethan werden, sondern Etwas Anderes in ihnen gesucht wird. Und nicht bloß in dieser ihrer Bedeutung als Zeichen, sondern auch in ihrer Bedeutung für den Bestand und Charakter der Kirche selbst pflegt sie Luther nachdrücklich unterzuordnen der lauteren Predigt des Wortes oder der reinen Lehre, aus welcher immer erst auch die Besserung des Lebens folgen könne und deren Verkehrung den ganzen Haufen vergifte, während das ärgerliche Leben nur dem, der es führe, am meisten schade.**) Daß so auf das Treiben des objektiven, beseligenden, heiligenden Wortes das Hauptgewicht fort und fort fallen müsse, ergibt sich nothwendig aus Luthers ganzer Anschauung vom Heil und Heilsleben. Daneben liegt freilich für uns doch Grund zur Frage vor, ob hiemit auch schon ein solches Geltendmachen der in feste Formen ausgeprägten Lehre, wie es bei Luther statthat, nothwendig gegeben sei und ob ferner nicht — ähnlich wie nach Luther im einzelnen Christen sein sittliches Verhalten auf seinen Geistesbesitz zurückwirkt — so auch für die Gemeinde eine Rückwirkung von ihrem sittlichen Zustand aus auf die ihr verliehene innerliche Erkenntniß der Wahrheit und auf die lebenskräftige Ausspendung des Wortes in ihr von Luther anerkannt werden könnte und sollte (vgl. über die Lehre auch unsere Bemerkungen oben S. 438).

Zu jenen Heilthümern aber, welche als göttliche Stiftungen in der Christenheit gehegt werden und mit der Kraft des Geistes wirken sollen, kommen endlich auch noch äußerliche Weisen, welche nicht heiligen, noch von Gott geboten und eingesetzt sind, welche aber „von auswendig noth oder nütz sind, wohl und fein anstehen, eine feine ordentliche Zucht und Wesen geben (1 Cor. 14, 40).“ Es sind die Formen, in welche fein und ordentlich die Spendung und Uebung der Gnadenmittel in die Gemeinde, das Gebet u. s. w. gekleidet werden

---

*) E. A. 25, 376 ff. 6, 67. 50, 40. **) E. A. 25, 375. 17, 35 (so schon i. J. 1523; vgl. auch schon Löscher 1, 225. 231, oben Br. 1, 174; schon vor d. J. 1517). 44, 95. 16, 100 f. 34, 241. 351.

soll. Vor Allem gehört dahin die Ordnung des Gottesdienstes, die Feier bestimmter Tage und Stunden, der Gebrauch von Altären, Priesterkleidern u. s. w., ferner z. B. das Fasten als religiöse Uebung der Gemeinde. Hier handelt es sich nicht mehr um von Gott Verordnetes, sondern um menschliche Anordnung, Satzung oder traditio. Und Luthers Zeugniß über diese Dinge geht fortwährend darauf hin, daß eben nicht wieder Etwas für die Christen Wesentliches, die Gewissen Bindendes aus ihnen gemacht werde. Treffend drückt er sich aus: zu dem Werk, das Gott verordnet, zum Predigen, zum Beten, zur Zucht des Fleisches, dürfe die traditio nicht ein neues gebotenes Werk hinzuthun; sie habe vielmehr nur damit zu thun, ut opus divinitus praeceptum apprehendat et veluti praedicamentum substantiae praesupponat, quod postea solenniset, ut ajunt, et vestiat quantitate, qualitate, ubi, quando, ad aliquid; ut gratias agere opus est — — praecepti divini, fit vero traditionis, dum ea dictat, hac hora, hoc loco, hoc gestu etc. volumus id efficere; at haec praedicamenta accidentium in operibus suis Deus voluit esse libera et vere accidentia.*) Wir haben schon oben von der Zulassung der „Tradition" in diesem Sinn und unter diesen näheren Bestimmungen gesprochen (S. 57). Auch die Feier des Sonntages in der Christenheit stellt er fortwährend unter diesen Gesichtspunkt.**) — Nicht etwa der Pfarrer oder Bischof, sondern die Kirche, nämlich der zum Pfarrer oder Bischof gehörige Haufe der Getauften und Gläubigen hat solche Sitten und Weisen zu stellen; der Pfarrer mag die Kirche vermahnen, daß sie Fasten, Beten, Feiern u. s. w. bewillige; auflegen darf er keine Zeremonien — nisi consensu ecclesiae vel expresso vel tacito.***) Die Einzelnen sollen der heilsamen Ordnung wegen sich unterwerfen; „doch wo Jemand aus Noth, Krankheit, Hinderniß oder was das sein mag, zuweilen Solches nicht könnte halten, muß es nicht Sünde sein; tales ordinationes etiam sine pec-

*) E. A. 25, 383 ff. 393 ff. Br. 4, 122. 125. **) Oben B. 1, 175. 313. 2, 82 ff. E. A. 21, 48 ff. 23, 52. 25, 275. 17, 247 ff. 31, 443 ff. Obgleich nach einer früher angeführten Stelle (S. 361) der siebente Tag schon im Paradies geheiligt war, sagt Luther doch E. A. 31, 443 (i. J. 1538): daß nun Moses den siebenten Tag nennet (beim dritten Gebot), und wie Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen hat, darum sie Nichts arbeiten sollen, das ist der zeitliche Schmuck, damit Moses diß Gebot seinem Volk insonderheit zu der Zeit anzeucht; denn vorhin findet man Solches nicht geschrieben, weder von Abraham noch der alten Väter Zeiten;" vgl. übrigens oben S. 83—84.

***) E. A. 31, 123 f. Br. 4, 106.

cato omitti possunt, modo praeter offensionem infirmorum id fiat.*)“ Den Begriff der „geistlichen Gewalt“ oder gar der Schlüssel hat Luther auf die Anordnung solcher Formen nicht bezogen.

Eben gemäß der Freiheit, welche uns den Zeremonien gegenüber zusteht, wollte dann Luther von Seiten der innerlich Freien, Starken, bei der Umgestaltung der alten Bräuche möglichste Rücksicht auf die Schwachen, Einfältigen genommen sehen: es soll ihnen in ihrer Schwäche kein Aergerniß gegeben werden, und ihnen vornehmlich soll nach ihrem besondern Bedürfniß die neue Weise zur Anregung, Belehrung und Zucht dienen.**) Weiterhin soll man dann nicht bloß an den Widerspruch unverbesserlicher papistisch gesinnter Gemeindeglieder sich nicht weiter kehren, sondern auch der muthwilligen Widersetzlichkeit wilder Köpfe, die überhaupt nichts Gemeinsames dulden wollen, steuern, damit die neuen Weisen zu ordentlicher Geltung kommen. Dabei warnt Luther auch vor zu vielen und unnöthigen Abweichungen zwischen den Bräuchen der verschiedenen Einzelkirchen.***) Aber weitaus den größten Nachdruck hat fort und fort sein Zeugniß gegen jeden alten oder neuen Zwang, gegen jede Gesetzlichkeit, gegen jede Conformitätssucht. Nie will er hören von einer Vermittlung im Interesse der kirchlichen Einheit, bei welcher man die römischen Bräuche möglichst annehmlich deutete und auf die Pflicht der Liebe sich berief; er sagt: „nihil est charitatem jactare ut libertatem laedas; wenn der Teufel einen Fingerbreit einreißt, so reißt ers ganz um.“ Auch bei der eigenen Ordnung, die er zunächst für Wittenberg entwarf, verwahrte er sich ausdrücklich gegen die Absicht, sie auch andern Kirchen aufzudrängen. Von einem evangelischen Conzil zur Feststellung gemeinsamer Formen für die Kirchen der Reformation räth er ab, weil er dabei neues Satzungswesen drohen und auch ohne das die wahre Einheit der Kirche im Glauben des göttlichen Wortes gewahrt sieht; er erklärt: ritus ipsa necessitas cogit esse diversos; bleibe nur die Einheit der Lehre, so werde auch ein Einklang in jener Verschiedenheit leicht zu erreichen sein, sowie in der Musik verschiedene Stimmen schön zusammenklingen. Er möchte ferner die neuen Ordnungen, ehe sie in der Form von Gesetzen veröffentlicht würden, erst thatsächlich und wie von selbst an den einzelnen Orten sich entwickeln lassen; sie sollen dann ausgegeben werden nicht wie strenge Gebote,

---

*) E. A. 25, 340 f. Comm. ad Gal. 2, 167. **) Oben B. 1, 370. 2, 22. 78. ***) E. A. 23, 9. Br. 3, 353. 4, 282.

sondern wie Geschichten; auch soll immer ihre Wandelbarkeit anerkannt, künftige weitere Umgestaltung vorbehalten werden.*) So zuwider ist ihm alles Zeremonienwesen, daß er, vom Fürsten von Anhalt über kirchliche Gebräuche befragt, geradezu erklärt (i. J. 1545): iniquus sum ceremoniis etiam necessariis, hostis autem non necessariis; facile est enim ceremonias in leges crescere, legibus autem positis mox laquei fiunt conscientiarum.**) Die Motive endlich, von welchen Luther beim Aendern und Nichtändern der überlieferten Formen geleitet wurde, behalten den nämlichen Charakter wie anfänglich. Bei dem Conservatismus, mit welchem er sie festhielt, bestimmte ihn auch noch nach dem Carlstadtischen Streit gerade sein Gegensatz gegen jenen neuen gesetzlichen und zugleich unordentlichen Geist, der das Freie wieder zu einem Nothwendigen machte, ferner die Vorsicht vor einem Anregen unnöthiger Fragen bei dem „rohen Volk", das leicht Anlaß daraus nehmen könnte, das Wort selbst zu verachten; wir haben indessen (oben S. 215) bemerkt, wie er dann doch später z. B. noch zum Abthun der Elevation fortschritt, als ihm mit Bezug auf sie solche Rücksicht nicht mehr nöthig schien. Immer behielt er ferner als diejenigen, auf welche die Formen zumeist berechnet werden müßen, gerade nicht die vorgerückten Christen, sondern die noch unmündige Menge im Auge. Er sagt in der „deutschen Messe", die 1526 erschien: wenn man eine Versammlung von lauter Solchen hätte, die mit Ernst Christen sein wollten, so bedürfte es da „nicht viel und groß Gesänges", auch nur einer kurzen, feinen Weise bei Taufe und Abendmahl; die Ordnung, welche er selbst jetzt aufstelle, gelte den einfältigen Leuten, die theilweise noch nicht Christen seien, größerentheils nur dastehen und nach Neuem gaffen, erst noch öffentliche Reizung zum Christenthum im Gottesdienste haben müssen. Er sagt ebenso auch später: rechte Christen bedürften keines Predigtstuhles, Altares u. s. w., aber wegen der Kinder und des einfältigen Volkes solle man die Ordnung mit gewissen Stätten, Stunden u. s. w. halten (so im Jahre 1539); „vulgo ceremoniae quaedam prosunt ad movendos stupidos animos"***) Vom Verhältniß der gegenwärtigen Form des Gottesdienstes zu der apostolischen haben wir ihn schon oben (S. 134) sprechen hören: wie jene bei der gegenwärtigen Beschaffen-

*) Br. 3, 197. 5, 260 ff. E. A. 22, 227. Br. 2, 563. 4, 600. 5, 539. E. A. 23, 9. Br. 6, 81. 4, 528. 106. E. A. 31, 124.

) Br. 6, 379. *) Br. 3, 294. E. A. 22, 229 ff. 25, 384 Br. 4, 210. 282.

heit der Gemeinden und Pfarrer nicht möglich wäre, vom Apostel aber auch nicht zum Gebote gemacht sei.

Unter denselben Gesichtspunkt des an sich Freien, aber Nützlichen, Heilsamen und durchs Interesse für Ordnung und Zucht Gebotenen haben wir sodann bei Luther auch die concrete Gestaltung des Einen Predigtamtes oder Hirtenamtes zu stellen. Alle Träger des Amtes haben gleichermaßen den Befehl und Dienst, daß sie durchs Wort regieren sollen; auch versteht die Schrift unter Bischöfen nichts Anderes als unter Presbytern. Wie sie aber an Gaben unter einander verschieden sind, so mag und soll zum Behuf jenes Dienstes nach menschlicher Ordnung einer über den andern gesetzt werden. So gedachte Luther schon in seiner Schrift an die Böhmen der Einsetzung von Superintendenten und Visitatoren, ja der Errichtung eines evangelischen Archiepiskopats. So beförderte er in Sachsen die Visitatorenordnung. Im engeren Sinne nennt er dann „Bischöfe" oder „Aufseher" oder — nach Röm. 12, 8. — „Regirer" eben diejenigen, welche „über alle Aemter sehen sollen, daß sie recht gehen." *) Dagegen gab er Nichts auf den Gedanken eines neuen Primats über die gesammte Kirche, welches nicht wie das gegenwärtige päpstliche jure divino gelten, sondern nur von wegen der bessern Erhaltung der Einigkeit durch menschliche Wahl eingesetzt würde: er findet unmöglich, daß auf ein solches der Papst sich einließe, und er sieht voraus, daß es ohnediß bald verachtet werden, kein Glied behalten, und zu einem weitläufigen wüsten Wesen führen würde. Den Papst aber, wie er jetzt ist, lehrt er fortwährend mit großem Ernst als den Antichrist ansehen, der als Mensch der Sünde mit seiner Anmaßung sich aufwerfe wider Alles, was Gott ist.**)

Im Besitz jener göttlichen Gnadenmittel also, im Gebrauch derselben, an welchen dann auch jene wandelbaren menschlichen Formen sich anschließen, im Glauben an Christus und in der Heiligung durch seinen Geist ist die echte Christenheit die Gemeine oder Kirche Christi, das Volk Gottes. In ihr hat Christus sein geistliches Reich und Regiment.***) Um ihretwillen und von ihr aus läßt er auch aller Welt fortwährend seine Segnungen zufließen.†)

Diese Kirche ist die heilige, — geheiligt durch ihr Haupt

---

*) Oben B. 1, 260. 377. 322. B. 2, 128. E. A. 6, 377 ff. 23, 4 ff. 8, 26. **) Oben B. 1, 252 ff. 267. 378. E. A. 25, 123 f. 41, 295 ff. ***) Oben S. 433. †) Oben S. 344. Br. 5, 443.

und sein Wort und seine Sakramente, ja in Christo vollkommen gerecht, heilig, ohne Makel, — geheiligt auch durchs tägliche reinigende Wirken des Geistes in ihren Gliedern, obgleich hier immer noch mit viel Sünde befleckt und Vergebung erflehend. Sie wird auch nicht entheiligt durch die vielen falschen Christen, die noch unter ihr sind; die offenbaren Sünder heiligt sie auch oder stößt sie aus durch den Bann von dem Heilthum; und immer sind doch die Unheiligen bei ihr nur wie Schwären und Eiter an einem guten Leibe; das Häuflein der Gotteskinder ist ein lebendiger, gesunder Leib, obgleich Unflath und Stank darunter gemengt ist, der ausgeworfen werden muß.*)

Alle die Gläubigen und Heiligen sind auch bei aller äußerlichen Sonderung und Verschiedenheit ihrer menschlichen Bräuche mit einander verbunden unter dem Einen Haupt, durch den Einen Geist, das Wort, die Taufe u. s. w., in Einem Glauben, Sinn und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe. Es ist eine einige Kirche.**)

Die Kirche breitet so als eine allgemeine sich aus über die Gläubigen aller Orten, auch unter Papst, Türken u. s. w.***) Sie reicht nicht minder als die Eine, katholische, durch alle Zeiten. Auch unter dem Papstthum bestand diese wahre Gemeine fort und die gegenwärtige evangelische Kirche ist eins mit ihr; war doch auch dort nicht bloß das Wort, die Taufe, das Abendmahl, die Absolution, das Gebet, das Predigtamt u. s. w., sondern eben hiemit auch stets eine Anzahl Gläubiger und Heiliger von Gott erhalten worden, obgleich es dort „Alles schwächlich zugegangen ist.“†) Ja auch im ganzen Alten Testament war schon die Kirche Gottes, freilich noch unter den für Israel verordneten fleischlichen Formen, namentlich mit leiblichem Priesterthum und fleischlicher Succession in Abrahams Geschlecht und Aarons Stamm.††) Sie hat ihren Ursprung schon bei Adam im Paradiese.†††)

Diese Kirche, regiert vom heil. Geist, war und ist auch immer

---

*) Oben B. 1, 265. Comm. ad Gal 3, 38 ff. Op. ex. 18, 176. 215. E. A. 25, 354.; oben S. 464. E. A. 25, 363. 16, 246 ff. 259 f. 2, 53. 58. 49, 268. **) Oben B. 1, 262. 318. E. A. 21, 103.; vgl. oben über die Zeremonien. ***) Oben B. 1, 266. E. A. 30, 369. 9, 263. †) Oben B. 1, 373. E. A. 50, 7. ff. 13 f. Op. ex. 3, 56. E. A. 31, 320. 339 ff. 26, 10 ff. ††) Oben S. 378. 380. Op. ex. 3, 55 ff. †††) Oben S. 362. 378. 380.

„Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit“ (1 Tim. 3, 15.). Sie kann nicht irren, indem sie beim Worte der Schrift, das ja in sich klar ist, bleibt; Gott hat auch immer Gläubige sich erhalten, der er in ihrem Glauben wenigstens zuletzt wieder zurecht brachte; es ist nicht möglich, daß in Hauptartikeln — wie dem von der Taufe, vom Leib Christi im Abendmahl — die ganze Kirche, d. h. alle Christen, dem Irrthum verfallen wären. Diejenige Kirche freilich, welche man gewöhnlich unter „Kirche“ versteht, nämlich die Kirche sofern sie in die Aeußerlichkeit tritt, kann irren und irrt; die wahre Gemeine kann man eben nicht auf Einen Ort zusammen bringen und sie findet sich oft an einem Orte, da man sichs am wenigsten versehen hätte. Und auch sie oder die echten Gläubigen und Heiligen gerathen allerdings zeitweis in Irrthümer, indem sie vom Wort sich abziehen lassen, bedürfen daher auch immer des Artikels von der Vergebung. Aber ein Anderes ist irren, ein Anderes im Irrthum bleiben; im Irrthum bleiben kann die Kirche Christi nicht. Mit Bezug auf jene Irrthumsfähigkeit muß man daher die Kirche und die Heiligen immer auf zweierlei Weise ansehen: erstlich nach dem Geist, darnach aber auch nach dem Fleisch, ob nicht auch ihre Andacht und ihr Wort nach dem Fleisch rieche.*) Wenn Luther hinsichtlich der Kindertaufe und des Abendmahls so lebhaft an die Allgemeinheit dieses Brauches und Glaubens in der Kirche, die nicht insgesammt und immerfort irren könne, appellirte, so erhellt nun hier andererseits auch aufs Neue wieder, wie wenig doch nach seinen Anschauungen eine äußere kirchliche Entscheidung Gewißheit über die rechte Lehre verschaffen könnte, wie sich da immer fragen müßte, ob denn alle die rechten Heiligen repräsentirt seien, wie sich weiter fragte, ob nicht da auch bei ihnen das Fleisch zeitweis trübend eingewirkt habe.

Mit dieser seiner Auffassung vom Wesen der Kirche bleibt sie für Luther stets ein Gegenstand des Glaubens, nicht des Sehens, — zwar durch jene Zeichen insofern erkennbar, als man den Kreis, in welchem die Heiligen stehen, kennt und auch auf die einzelnen Glieder bis zu einem gewissen Grad Schlüsse aus ihren Früchten ziehen kann, — nicht aber so, daß man diese einzelnen oder das wahre Volk Gottes von den Unheiligen sicher zu unterscheiden

*) Oben B. 1, 275. 277. 361. 373. 2, 59 ff. 96 f. 195. 197. Jen. 3, 181 b. E. A. 31, 332. 26, 35 ff. 50, 9.: oben S. 294 ff. 46, 229 ff. 50, 304. 46, 234. 40, 235. 11, 10. 25, 59 ff. 31, 332. 46, 247.

oder ihre Heiligkeit zu sehen vermöchte. Es kommt dazu die äußere Unscheinbarkeit, das große äußere Uebergewicht der falschen Kirche, die Schmach- und Kreuzesgestalt, darunter die rechte Kirche versteckt liegt wie der Schatz im Acker, während sie in Wahrheit ihr verborgenes Leben mit Christo in Gott hat.*)

Es ist das, wie wir sehen, noch die alte Auffassung Luthers von der Kirche als dem wirklich vorhandenen, in der Welt lebenden, und doch in seinem Wesen unsichtbaren Häuflein der heiligen Gläubigen. Auch jetzt haben wir Luther wieder lehren hören, daß so die unbußfertigen Sünder und Feinde des Evangeliums, auch ohne äußerlich aus der Gemeinschaft der Sakramente gestoßen zu sein, zur Kirche im wahren Sinn des Wortes nicht mehr gehören. Daneben wendet er dann allerdings ohne Bedenken den Namen Kirche auch in der herkömmlichen Weise auf die Gesammtheit derjenigen an, welche in der äußeren Gemeinschaft der Gnadenmittel, des Bekenntnisses, der kirchlichen Ordnungen stehen, — auf den ganzen Acker, darauf das Unkraut mit dem Waizen wächst, — auf den Leib mit Einschluß der an ihm befindlichen Eiterbeulen. Auch Paulus, sagte er, rede so die abgefallenen Galater doch als Gemeinden an; ja er sagt in einem seiner letzten Bücher: die heil. Schrift nennt „Kirche" für's Erste Alle, welche Eine Lehre bekennen und an den gleichen Sakramenten theilnehmen, trotz der Beimischung vieler Heuchler und Gottloser, — sodann auch den lauteren Theil oder die Erwählten, welche das Wort mit wahrem Glauben umfassen und den heil. Geist erlangen. Er gibt zu, daß man so sogar noch von einer „heiligen römischen Kirche rede." Allein er sieht darin doch nur eine Redweise per synecdochen. Eigentlich, proprie kommt, wie er auch jetzt wiederholt, der Name „heilige Kirche" eben jenem lautern Theile zu.**)

Die Lehre Luthers von der Kirche hat im Bisherigen nach allen ihren Grundmomenten sich uns dargelegt, und zwar als ein Ganzes,

*) Oben B. 1, 320 f. (vgl. zu der dort gegebenen Ausführung auch: Thomasius, Christi Person und Werk 3, 2, 391 Anm. gegen Münchmeyer). 378. E. A. 25, 376. Comm. ad Gal. 3, 38. Br. 4, 316. E. A. 18, 139. 35, 338. Op. ex. 18, 177. 23, 23 f. 8, 193 ff. Jen. 4, 342 b.

**) E. A. 16, 247. 2, 53.; oben S. 120. Op. ex. 20, 7 f. Comm. ad Gal. 1, 40 f. Jen. 4, 817.

das, wie es in sich eine wahrhaft harmonische Gestalt hat, so auch mit seiner gesammten Auffassung der übrigen Heilswahrheit in inniger und klarer Wechselbeziehung steht. Es ist uns aber die Aufgabe noch übrig, jene in die Welt hineingestellte „Gemeine der Heiligen“ noch näher zu betrachten in ihrem Verhältniß zu derjenigen Ordnung und Gewalt, welcher das irdische Leben als solches unterworfen ist und welche nun auch von Christen geführt werden soll und geführt wird, — nämlich zur „weltlichen Gewalt“ oder zur bürgerlichen Obrigkeit. Näher haben wir ferner noch zuzusehen, wie jene allgemeinen Grundsätze Luthers über das Sein und Leben der Kirche und besonders über ihr Amt und das Verhältniß der Gemeinde zu diesem unter den gegebenen Zeitverhältnissen nach seinen eigenen Weisungen zur Anwendung und noch konkreteren Entfaltung gekommen sind. Und die Behandlung beider Aufgaben führen wir nun am Besten zugleich durch. Denn eben erst indem Luther als Reformator mit jenen praktischen und schon vorliegenden Verhältnissen zu thun bekam, stellen sich bei ihm allmählig auch diejenigen Ansichten von der Beziehung der Obrigkeit auf die Kirche heraus, welche ihm dann eigen geblieben sind. Und eben diese Theorie von der Obrigkeit hat den größten Einfluß gehabt auf die Gestalt, welche die Kirche oder Gemeine der Gläubigen da, wo sein Zeugniß durchdrang, annahm. Sehr beachtenswerth ist in dieser Hinsicht auch, daß wir jene Ansichten bei ihm weit weniger in seinen eigenen Lehrschriften, als in Briefen und Gutachten vorgetragen finden, zu denen er durch den Verlauf jener Verhältnisse veranlaßt wurde. — Feste allgemeine Lehren und Grundsätze gewinnen wir dann auch hier bei ihm. Aber zugleich ist doch da mannigfaches Schwanken und die Gefahr, in Widersprüche zu gerathen, nicht zu verkennen. Und zwar werden wir die Ursache hiefür nicht bloß in den Schwierigkeiten zu suchen haben, welche die gegebene Wirklichkeit auch der Durchführung der klarsten und lebensvollsten Ideen zu bereiten pflegt, sondern wir müssen anerkennen, daß er die Fragen, welche über das Verhältniß der Obrigkeit zu den kirchlichen Dingen sich erhoben, nicht so tief und selbstständig wie die über die Heilslehre und das innerste Wesen der Kirche auf den Grund verfolgt hat, vielmehr hier durch überlieferte allgemeine Voraussetzungen beeinflußt blieb.

Wie weit und auf welche Weise konnte und sollte jene Kirche, so viele Fleischesschwachheiten und unreine Glieder ihr auch immer unvermeidlich anhängen, doch als die heilige Gemeinde Christi in der

Welt sich verwirklichen? In seinem Lehrzeugniß wiederholte Luther fortwährend, daß sie die öffentlichen Sünder ausstoßen müsse. Mußte es nicht zur Herstellung einer solchen Gemeine kommen, von welcher er in seiner „deutschen Messe“ sagt, daß sie nur aus Gliedern, die mit Ernst Christen sein wollen, bestehen, den Bann gegen unchristliche Glieder recht nach Matth. 18. üben und für sich nicht viele äußerliche Formen brauchen sollte?*) — Wie sollte ferner die Betheiligung der Gemeinde als solcher konkret sich gestalten beim Banne, bei der Berufung der Geistlichen, die ja von ihr Befehl haben sollen, bei den kirchlichen Gesetzen, die ja jedenfalls ihrer Bewilligung brauchen, ja auch beim Urtheil über die schon eingesetzten Lehrer und ihre Lehre, da sie ja vor allen dem Evangelium untreu werdenden Hirten sich hüten soll? Und wie sollte diß vollends dann geschehen, wenn die Gemeinde noch in grober Vermengung mit Gliedern, die noch gar nicht zu eigenem Christenthum gereift oder voll Neigung zu unordentlichem Wesen waren, verblieb?

Eben dem geschichtlichen Verlauf der Ereignisse und Zustände müssen wir folgen, um Luthers Stellung zu diesen Fragen zu betrachten. Und eben seine Auffassung von der Obrigkeit ist es, was hiebei vornehmlich einwirkte.

Wir haben in Luthers Grundlehren von Anfang an gefunden, daß der Obrigkeit das weltliche Gebiet zugehöre, nicht das geistliche, in welchem die Kirche lebe; sie bezieht sich nach seinem Grundprinzip auf dieses nur insofern, als auch dieses für sein Bestehen in der Welt des irdischen Friedens bedarf (vgl. oben S. 486 f.).

Aber als nun die bestehende, verweltlichte päpstliche Kirchengewalt den Nothständen der Kirche die Abhilfe verweigerte, da forderte Luther die Träger der weltlichen Gewalt als Mitchristen und Mitpriester auf, hiezu Beistand zu leisten, weil sie es eben vermöge dieser ihrer Gewalt am Besten vermögen.**) Wir haben hier zunächst nur den Gedanken an eine Nothhilfe durch sie im Gegensatz gegen den Zwang jener unchristlichen Gewalt und zugleich gegenüber von einem unordentlichen Dreinfahren Einzelner, Unberufener. Es handelt sich nur darum, Raum zu machen für eine eigentlich kirchliche Vertretung in einem Conzil, das dann Alles Weitere in die Hand nehmen mochte. Auch ist davon nicht die Rede, daß dann diese Gewalt ihren Untergebenen die Annahme des neuen evangelischen Kirchenthumes

*) E. A. 22, 230 f. **) Oben B. 1, 329.

zum Gebot und Zwang machen sollte. So sagt Luther auch noch zu Anfang des Jahrs 1523 in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit u. s. w." gegen das obrigkeitliche Verbot evangelischer Bücher: die weltliche Obrigkeit dürfe nicht etwa blos keinen Glaubenszwang üben, sondern auch die Abwehr falscher verführischer Lehre und Ketzerei sei nicht ihre, sondern der Bischöfe Sache.*) — Als dann an keine Reformation durch ein freies evangelisches Conzil zu denken war, ist Luthers Meinung zunächst die, daß in den einzelnen Ländern und Städten die Obrigkeit eine freie Predigt des Wortes, das durch sich selbst siegen werde, unter ihrem Schutz gewähren lassen und bei der neuen Ordnung, welche eine vom Wort ergriffene Gemeine annehmen möge, hilfreich und bestätigend mitwirken möge; in diesem Sinn hat er namentlich an den Prager Rath i. J. 1523 geschrieben; er will dann, daß die Entscheidung darüber, ob die neue Form in ganz Böhmen anzunehmen sei, den Landständen anheimgestellt, dabei jedoch keinen Zwang gegen die einzelnen Landestheile geübt wissen.**)

Weiter jedoch war er schon i. J. 1522 mit Bezug auf die ihm am nächsten vorliegenden kirchlichen Angelegenheiten Sachsens (ferner Schwarzburgs) in seinen Aussagen vorgeschritten: von freier Uebung, welche der Landesherr der reinen Predigt verschaffen möge, dazu, daß er als Mitchrist den falschen, hartnäckig papistischen Predigern wehre und an Statt ihrer, welche ihrer Aemter wegen ihres Widerspruchs gegen das Evangelium verlustig seien, neue bestellen helfe und selber bestelle. Gegenüber jener Aeußerung der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" haben wir schon aus dem Jahr 1522 die der „treuen Vermahnung — vor Aufruhr u. s. w." aufzuführen: man solle zwar die Pfaffen nicht tödten, wie Elias gethan, wohl aber, was sie wider das Evangelium treiben, mit Worten verbieten und drob mit Gewalt halten; Fürsten und Herren müssen so das Ihrige thun, um Gottes Zorn zuvorzukommen. Und i. J. 1525 vernehmen wir vollends ganz diejenige Auffassung, welche fortan die bestimmende für die Theologen und Fürsten der Reformation blieb: offenbare Blasphemien des göttlichen Namens, dergleichen namentlich im Gräuel der Messe statthaben, gehören unter die publica flagitia, gegen welche die Obrigkeit einschreiten müsse; die externae abominationes müssen von ihr verwehrt werden. Ganz allgemein spricht Luther fernerhin auch aus, die Obrigkeit habe als solche die

*) E. A. 22, 90. **) Oben S. 128. Jen. 2, 586 b.

Pflicht, das Wort Gottes zu ehren, zu fordern, daß es gelehrt werde u. s. w.*) — Es war das wesentlich dieselbe Anschauung, von der auch die Gegenpartei ausging und welche in der ganzen herkömmlichen Theorie, Gesetzgebung und Praxis herrschte.**) Der Unterschied war nur, daß Luther hiebei die Fürsten vom Urtheil der päpstlichen Kirche über das, was Gottes Wort lehre, entband und sie nach ihrer eigenen freien Ueberzeugung vom Inhalte dieses Wortes zu handeln aufforderte. Hiezu erhielten sie auch vom Reichstag durch die Speierer Beschlüsse d. J. 1526 bis auf Weiteres die äußere rechtliche Befugniß für ihre Territorien. — Gegenüber von den falschevangelischen Irrlehrern, den Wiedertäufern und Schwarmgeistern, wünschte Luther Anfangs im Interesse des Wortes selbst, damit es ganz frei sich geltend mache und obsiege, sehr angelegentlich, daß man die Geister auf einander platzen lasse. Und noch im Februar 1525 möchte er Schwärmer, die in Nürnberg sich zeigten, „noch nicht für blasphemos," sondern nur für verlenkte Christen ansehen.***) Doch anders urtheilte er, sobald nach seinem Dafürhalten das freie Wort klar genug gegen ihren Trotz gezeugt hatte. Eben auch die zuletzt genannte Aeußerung weist uns auf die Kategorie der Lästerer hin, unter welche auch sie fallen sollten. Jetzt übrigens macht er für das Einschreiten gegen sie und dann auch gegen die Papisten besonders noch einen zweiten Hauptgesichtspunkt geltend:

Es ist diß die Pflicht der Obrigkeit, Eintracht im Land zu erhalten und allen Spaltungen und Händeln zu steuern. — Man müsse, sagt er, sonst in Folge der „widerwärtigen" Prediger zuletzt Aufruhr befürchten. Die Obrigkeit dürfe überhaupt keine zwieträchtige Lehre dulden. — Beide Gesichtspunkte faßt er zusammen: die Obrigkeit müsse mit dem Schwert dem Aergerniß falscher Lehre und unrechten Gottesdienstes wehren; sonst werde Zerrüttung des Regimentes und allerlei Strafe folgen.†)

Endlich dürfen wir auch die Aeußerung Luthers darüber nicht übergehen, daß „Alles, was man mit Zeremonien schmücke, als Kleider, Geberden, Fasten, Feiern," Etwas Weltliches, Irdisches, der Vernunft Unterworfenes sei und daher die Vernunft hierin schaffen

*) Br. 2, 192 f. 258. E. A. 22, 49. Br. 3, 50. 89. 4, 93 f. E. A. 39, 244. 250. **) vgl. auch Br. 4, 93 f.

***) Br. 2, 135. 547. 622. †) Br. 3, 89. 489. E. A. 23, 9. 2, 59 f.

und gebieten könne.*) Er spricht dieß zwar nur mit Bezug darauf aus, daß man die von den Papisten geforderten Fasten und Feiern etwa als bloße weltliche, obrigkeitliche Verordnungen annehmen könnte (vgl. oben S. 478), nicht in der Meinung, daß die evangelischen Fürsten von diesem Gesichtspunkt aus Verfügungen treffen sollten, welche den Kultus berühren. Allein bei dem, was diese dann durch obrigkeitliche Vollmacht sanktionirten, wurden doch für die Unterthanen die Gesichtspunkte nicht scharf aus einander gehalten.

Demnach wurden nun von den evangelischen Obrigkeiten die Messen abgeschafft, neue Prediger eingesetzt, ja die widerstrebenden Prediger mit Landesverweisung bedroht und bald umfassende neue Ordnungen für den gesammten Gottesdienst und das Kirchenamt ausgeschrieben und unter der landesherrlichen Obhut und Leitung belassen. Daß freilich an sich eine solche Stellung der Obrigkeit in ihrem eigentlichen Beruf und im Wesen der Kirche nicht liege, erklärt Luther in seinem Vorwort zum sächsischen Visitationsunterricht 1528 ausdrücklich; wir haben, sagt er, da das Wiederanrichten des rechten Bischof- und Besucheamtes aufs Höchste Noth that, unser keiner aber hiezu Beruf und gewissen Befehl hatte, — „des Gewissen wollen spielen**) und zur Liebe Amt — uns gehalten und mit Bitten angelangt den Fürsten, — daß S. Kurfürstl. Gnaden aus christlicher Liebe (denn sie nach weltlicher Obrigkeit nicht schuldig sind) und um Gottes willen — wollten — Personen zu solchem Amt fordern und ordnen.“ So äußert er auch später bei der Einsetzung eines evangelischen Bischofs in Naumburg: das dortige Kapitel hätte eigentlich selbst die Wahl eines solchen vornehmen sollen; weil jedoch die papistischen Träger des Amtes widerstreben, müssen die weltlichen Herrschaften Nothbischöfe sein und die rechten Prediger schützen und ihnen predigen helfen; darauf bezieht er auch Jes. 49, 43 (Reges nutricii tui), was die Kirchenordnungen häufig schlechthin auf die landesherrliche Thätigkeit in der Kirche anwenden. Allein auch so behielt doch sein Grundsatz, daß die Obrigkeit bloß die Eine Kirche des lauteren Wortes dulden dürfe, vollkommen Bestand: nur die innere Leitung derselben sollte eigentlich bei rein kirchlichen Organen sein; und auch die Erfüllung jenes Liebesdienstes in solchem Falle der Noth muß doch nach Luthers übrigen Aussagen geradezu als Pflicht des christlichen Landes-

---

*) Br. 4, 143. **) vgl. zu diesem Ausdruck auch E. A 31, 59. 325.

herrn betrachtet werden. Jenes Vorwort wiederholt ferner, daß der Fürst, obwohl ihm zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen sei, doch als weltliche Obrigkeit darob zu halten habe, daß nicht Zwietracht und Rotten sich erheben.*)

Als nicht zu duldende Lehre und Lästerung bezeichnet Luther dann jeden Widerspruch gegen einen klar in der Schrift gegründeten und von der ganzen Christenheit geglaubten Artikel. Dahin gehört ihm aber z. B. auch die römische Lehre vom eigenen Genugthun für die Sünde, dahin die Zwinglische Abendmahlslehre. Bei Händeln zwischen papistisch und evangelisch Gesinnten soll die Obrigkeit die Sache verhören und dem Theil, der nicht mit der Schrift bestehe, Schweigen gebieten. Gegen Winkelprediger soll schon darum, weil sie ohne Beruf erscheinen und Unfrieden stiften, eingeschritten werden; dazu kommt ihre Neigung zu wiedertäuferischer Auflehnung gegen die weltliche Ordnung. — Alle solche Personen sollen zum Stillschweigen verwiesen und, wenn sie sich nicht fügen, aus dem Land getrieben werden. Ferner werden Lästerer der lutherischen Lehre und des Predigtamtes mit Gefängniß bedroht.**) — Sehr entschieden jedoch erklärt sich Luther fort und fort dagegen, daß man die Todesstrafe gegen Irrlehrer anwende; er fürchtet, es möchte sonst hierin gar der papistische Mißbrauch auch bei den Evangelischen einreißen. Etwas Anderes war es, wenn er das Schwert, wiewohl es „crudele anzusehen" sei, doch gegen Wiedertäufer zuließ: denn sie wollen auch „regna mundi" zerstören.***) — Bei alle dem wiederholt er ferner, daß man ja doch zum Glauben selbst Niemand zwinge noch zwingen könne. Auch möge in der Stille Jeder für sich lästern, Gottesdienst treiben, Bücher lesen nach Belieben.†) Andererseits kommt er freilich sogar auf die Aeußerung, man solle Lästerer der Lehre, ohne sie zum Glauben zwingen zu wollen, doch um der zehen Gebote willen, damit sie wenigstens äußerliche Werke des Gehorsams lernen, zur Predigt treiben; und mit Bezug auf die noch Unwissenden, — was dann aber nur zu leicht auch auf Falschgläubige sich anwenden ließ: man solle Pfarrherrn und Pfarrkinder bei Strafe zum Treiben des Katechismus anhalten, damit die, welche Christen heißen wollen, wenigstens gezwun-

*) E. A. 23, 5 f. 26, 103. 23, 9 vgl. Richter, Kirchenordnungen 1, 77.

**) E. A. 39, 250 ff. 31, 217. 43, 313. Br. 3, 263. 4, 407. 355. 5, 1. 507.

***) Br. 3, 347 f. 26, 256. 16, 259 ff. Br. 6, 291.

†) E. A. 39, 250 f. 253. Br. 3, 90. 498. 4, 94. (Verbot des Druckes von Büchern: Br. 3, 528 f. Seidem. Lutherbr. 39).

gen werden zu lernen, was ein Christ wissen solle, ob sie's nun glauben oder nicht. *)

Hiernach erklärt sich leicht der thatsächliche Charakter der Gemeinden, wie sie als evangelische unter diesem Thun und Gebieten der Obrigkeit und unter den ihnen von dort her gesetzten Predigen sich gestalteten. Wir haben oben den Gedanken Luthers an eine lauterere Christengemeinde v. J. 1526 mitgetheilt. Er fügt dort bei: er könne und möge aber eine solche Gemeinde noch nicht anrichten, weil ihm die Leute dazu fehlen; komme es dazu, daß ers aus gutem Gewissen nicht lassen könne, so wolle er sein Bestes dazu thun. Denselben Gedanken hatte er auch in dem 1525 erschienenen Stück der Kirchenpostille vorgelegt, mit dem Beifügen: er hätte es wohl längst gerne gethan, aber es sei noch nicht genug gepredigt und getrieben worden. Gegen den Homberger Reformationsentwurf des Jahrs 1525, der eben jenen Gedanken durchführen wollte, erhob er nicht ein principielles Bedenken, sondern nur das, daß man eine solche Ordnung nicht auf einmal als Gesetz einführen dürfe und könne (vgl. oben S. 548 f). **) — Er hofft dann noch im März des folgenden Jahrs, durch die Kirchenvisitation werde statt der bloßen „concio theatralis" von Christen und Nichtchristen unter einander eine „Sammlung der Christen" angerichtet werden, in der man das „Strafen" nach Matth. 18 üben könne. ***) — Auch längst nachher spricht er, so wenig die Praxis dem Grundsatz Genüge that, doch wenigstens in Betreff der offenbaren Sünder mit aller Bestimmtheit aus: diese leide die Kirche nicht unter sich, sondern stoße sie aus. †) Anerkennend hat er später auch sich geäußert über die bei den Schweizern übliche Zucht und besonders über die der böhmischen Brüder. ††) — Aber die Gemeinden der lutherischen Reformation blieben der großen Masse nach solche, in welchen das „einfältige Volk," ja der „rohe Pöbel" weit überwog, für welche daher der Gottesdienst wesentlich noch „eine öffentliche Reizung zum Christenthum" sein mußte. Und schmerzlich hatte Luther zu klagen, daß nicht einmal die nöthigste Zuchtübung sich erreichen lasse. Desto mehr freute er sich dagegen dessen, daß hier wenigstens das Wort so weit hin erschallte, so Vielen sich darbot, — und daß doch die Kirche im Besitz der Gnadenmittel

---

*) Br. 3, 498 vgl. 1, 327. Br. 4, 308. **) E. A. 22, 231. 11, 185 ff. Br. 6, 80 f. ***) Br. 3, 166 f. vgl. 154. †) E. A. 25, 363. ††) Br. 5, 86. Comenii, Historia fratrum, Halae 1702, p. 23. 25.

und mit dem Haufen der wahrhaft Gläubigen in ihr eine heilige Gemeinde und Wohnstätte Gottes blieb.

Und hiernach gestaltete sich denn auch die Verfassung der Kirche hinsichtlich einer selbständigen Betheiligung der Gemeinden. — Die Pfarrer, welche „von wegen der Gemeinde" den öffentlichen Dienst am Worte Christi üben sollten, bezeichnet Luther häufig einfach als „von der Obrigkeit berufene." *) Er erklärt zwar z. B. im Jahr 1536 mit Rücksicht auf die oben erwähnte Bestellung des Erfurter Pfarramts: die Berufung sei nicht eigentlich Sache der Obrigkeit oder des Magistrates, sondern der Gemeinde (ecclesia), und der Magistrat berufe daher nicht als Magistrat, sondern als Glied der Kirche; er erkennt dann die Erfurter Prediger an, sofern sie berufen seien non solum a plebe et ecclesia, sed a summo magistratu, redet also doch auch von einem Berufensein durch die Gemeinde selbst; und er stützt sich endlich auf ihre Anerkennung auch durch die Prediger der übrigen Kirchen. In seinem „Exempel, einen rechten Bischof zu weihen" (1542) fordert er gleichfalls, wie wir oben hörten, daß die Kirche und der Bischof eins seien und die Kirche (offenbar: die Gemeinde) den Bischof hören wolle. **) Während er aber auf eine förmliche Anerkennung durch schon bestehenden Amtsträger und Amtsbrüder auch sonst dringt, ***) erscheint in der Praxis die Annahme des Predigers durch die neben der Obrigkeit stehende Gemeinde immer nur als eine passive, die stillschweigend erfolgt.

Die kirchliche Gesetzgebung durch die Obrigkeit, welche von den Theologen sich berathen läßt, erfolgt ohnediß ohne daß die übrige Gemeinde um ihren Consens eigens angegangen würde. Von Laien nehmen neben den Fürsten nur ihre weltlichen Räthe aktiven Antheil daran.

Sehr ernstlich forderte Luther die Mitwirkung der Gemeinde noch fortwährend für den kirchlichen Bann. Nachdem er in Ermanglung einer Ordnung hiefür zunächst wenigstens die Pfarrer zum Ausschluß hartnäckiger Sünder von der Communion angewiesen hatte, †) wünscht er i. J. 1539 endlich die Einführung folgender Ordnung: „ich schicke," sagt er, „wenn ich den Sünder vermahnt habe, zwei Personen an ihn, als zwei Kaplane oder andere; hernach nehme ich dazu

*) E. A. 6, 9. Comm. ad Gal. 1, 31 f. **) Br. 6, 179 f. E. A. 26, 105. ***) Vgl. besonders Br. 5, 8. E. A. 23, 64.

†) Br. 4, 497; vgl. Luthers eigenes Verfahren Tischr. 2. 350 f. Br. 6, 213 f.

zwei vom Rath und Kastenherrn und zwei ehrliche Männer von der Gemeine; endlich, wenn er halsstarrig bleibt, sage ichs in der Kirche öffentlich an — mit der Bitte: „helfet zu rathen, kniet nieder, helfet wider ihn beten und ihn dem Teufel übergeben u. s. w." *) Wir sehen, daß er hier auch die Obrigkeit wieder mit hereinzieht, während er dagegen (Br. 3, 538) gegen ein willkürliches Eingreifen derselben heftig protestirte. Nach Nürnberg sendet er 1540 mit Melanchthon, Jonas und Bugenhagen ein Gutachten über die Excommunikation, wornach diese geübt werden soll adhibitis in judicium senioribus in qualibet ecclesia.**) So sollten dann nach der von ihm gutgeheißenen sogenannten Wittenberger Reformation v. J. 1545 beigezogen werden honesti et docti viri — tanquam honesta membra ecclesiae inter laicos — ex reliquis gradibus populi. Noch mehr: er lobt 1543 die auf einem förmlichen Aelteste ninstitut ruhende hessische Form des Bannes, und wünscht sie auch anderswo einführen zu können. ***) Aber es wurde ihm nicht möglich, seinen Vorschlag v. J. 1539 oder sonst Etwas Gleichartiges zu verwirklichen. In Kursachsen ging gerade damals die Entscheidung über den zu fällenden Bann an die Consistorien über, während die Pfarrer für sich denselben beantragen sollten. Luther bemerkt übrigens klagend: es sei ja auch unter den Gemeindegliedern selbst so gar kein Eifer für eine Uebung der Zucht nach Christi Sinn; Keiner wollte damit den Anfang machen, dem Nächsten die Laster und Vergehen vorzuhalten und dann die Sache an die Kirche zu bringen. †)

Bei allen Befugnissen und Pflichten, welche Luther auf die bezeichnete Weise der Obrigkeit in kirchlichen Dingen zugestand und zuwies, wiederholte er nun doch immer wieder seine Fundamentalsätze über einen strengen Unterschied, den man zwischen dem weltlichen und geistlichen Regiment festhalten müsse, um nicht Verwirrung und Unheil über beide zu bringen. ††) Und denen, welche eben in den von ihm gutgeheißenen Thätigkeiten der evangelischen Fürsten eine Anmaßung geistlichen Regimentes sahen, hielt er entgegen, daß ja die Fürsten doch nur ins Predigen willigen, nicht selbst predigen, — daß ja die Gräuel, gegen welche sie einschreiten, eben auch res externae seien u. s. w. †††) Und es ist wahr: unmittelbare geistliche Funktionen oder direkten geist-

*) Tischr. 3, 352 ff. **) Br. 5, 266. ***) Br. 551.

†) Jen. 4, 818. Tischr. 2, 357. ††) Vgl. oben S. 487.; Br. 4, 105 ff. 5, 8. Op. ex. 23, 383 ff. †††) Br. 4, 142. 6, 119 f. 3, 50.

lichen Zwang gegen die Unterthanen hat er sie freilich nicht wollen üben lassen. Gar drohend aber erhoben sich die Gefahren, welche sofort auch zum Nachtheil eben der Kirchen, zu deren Pfleger jetzt die Fürsten berufen worden waren, mit letzteren eintraten. — Luther erklärt: „es gehört Fürsten nicht zu, daß sie sollen auch die rechtschaffene Lehre bestätigen, sondern sollen derselben als Gottes Wort unterthan sein und dienen.“ Aber ihr Urtheil darüber, was rechtschaffene Lehre sei, wurde doch schlechtweg maßgebend für alle Lehre, die in ihren Landen sich hören lassen durfte, wenn auch Solche, welche mit ihrem Urtheil nicht einverstanden waren, bei sich noch anders glauben und auch das Land verlassen mochten.*) — Bald beriefen sich hierauf auch die Papisten, wenn man gegen die Unterdrückung der evangelischen Lehre in ihren Landen protestirte; es hieß: auch der Kaiser sei gewiß, daß die römische Lehre recht sei, und müsse daher mit allen Kräften die ketzerische lutherische aus dem Reich vertilgen. Luther wies da einmal in unleugbarem Widerspruch gegen seine sonstigen Aussagen einen herzoglich sächsischen Adeligen, welchem sein Landesherr die Vertreibung der evangelischen Prediger gebot, zu der Erklärung an: er könne diß nicht thun, weil Gottes Gebot ihn zwinge, allein weltlich und nicht geistlich zu regiren. Hinsichtlich des Kaisers sagt Luther: „wir wissen, daß er des (nämlich der Richtigkeit päpstlicher Lehre) nicht gewiß ist noch gewiß sein kann;“ hier kam ihm dann seine Auffassung von den Rechten der Reichsfürsten auch gegen den Kaiser zu Hilfe. Im Uebrigen bleibt ihm auf das Vorgeben der papistischen Verfolger, daß auch sie ihr Amt und Gewissen zwinge, nur die Antwort: „was frag ich darnach?“ sehe man doch, daß sie auch sonst ihre Gewalt muthwillig brauchen.**) — Und besonders auch innerhalb der eigenen Kirche fand Luther bald Grund zu den bittersten Klagen über das Verhalten der Obrigkeiten und Höfe, welche jetzt willkürlich auch in der Kirche herrschen wollen und das Gute hemmen; namentlich sah er dort das größte Hemmniß gegen die Einführung einer wahren kirchlichen Zucht; — „Satan pergit esse Satan; sub papa miscuit ecclesiam politiae, sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae.“***)

Den eigentlichen Beruf Luthers haben wir übrigens im Gebiet

---

*) Jen. 1, 579 b. E. A. 65, 177; vgl. oben S. 559 über das Verfahren der Obrigkeit bei Lehrhändeln, E. A. 39, 252.

**) Br. 4, 93 f. 3, 267. E. A. 39, 257 f.

***) Br. 5, 596. 551. 575. 4, 399. E. A. 46, 184 ff. 47, 16.

der konkreten praktischen Organisationen überhaupt nicht zu suchen. Und sein großes Grundzeugniß vom Wesen der Kirche, wie wir es vorangestellt haben, behält auch trotz allen Bedenken, welche an die weiter von uns vorgeführten Sätze in Hinsicht auf Lehre und Praxis sich knüpfen mögen, vollen Bestand und ungetrübtes Licht. Er selbst getröstete sich dessen, daß die Kirche, die Gemeine der Heiligen, mit Gottes Wort und Sakramenten erhalten bleiben und immer neu aufleben müsse auch unter aller Schwäche und Dunkelheit ihres irdischen Daseins.

Neuntes Hauptstück.

Die letzten Dinge.

Bei den meisten Lehrstücken in Luthers Theologie will es schwer halten, den ganzen Reichthum seiner selbständigen Gedanken und Anschauungen darstellend zusammenzufassen. Sehr befremdlich kann erscheinen, daß es mit dem Gegenstand dieses unseres letzten Hauptstückes ganz anders sich verhalte, daß es hier vielmehr fehle an positiven Ideen, die ihm eigenthümlich, durch ihn neu in die christliche Theologie eingeführt und in dieser fruchtbar geworden wären. Wirklich ist seine Hauptthat auf diesem Gebiet eine zunächst negative, die Bekämpfung und Beseitigung der katholischen Lehre vom Fegfeuer, und zwar auf Grund der evangelischen Fundamentallehre über den Heilsweg, gegen welche jene sich in Widerstreit gesetzt hatte. Die Ansichten, die er selbst dann in Betreff des Zustands der abgeschiedenen Seelen sich bildet, sind nur wenig ausgestaltet. In Betreff des schließlichen Zustandes der Menschen und der Welt nach dem jüngsten Tage ist er nicht eben bestrebt, erst noch neue Erkenntnisse aus der heil. Schrift zu gewinnen, so frisch und lebendig er auch aus dieser schöpft.

Es kann hievon Nichts weniger als das die Ursache sein, daß er — etwa vermöge der neu errungenen christlichen Freiheit und seines freudigen Bewußtseins von der uns schon jetzt zugetheilten Seligkeit — sich in der gegenwärtigen Welt allzu heimisch gefunden hätte, um zu eingehenderen Forschungen über das Jenseits sich zu erheben. Im Gegentheil ist gerade kraft der schon jetzt gewonnenen Heilsgewißheit dorthin sein innigstes Sehnen gerichtet, wo der hienieden noch immerfort mit Sünde und Welt kämpfende, ein verborgenes Leben in Gott führende christliche Geist erst zur wahren Offenbarung seiner Schätze und Kräfte und zu dem durch sein innerstes Wesen geforderten Gesammtzustand der Dinge gelangt. Während er die Christen in der gegenwärtigen Welt dem Beruf nachkommen und der Gaben des Schöpfers sich freuen lehrt, wünscht, hofft, verheißt er fort und fort die Nähe des großen Tages, der ihr ein Ende machen soll. Wir haben vor Allem den größten Einfluß auf sein Verhalten zu jenen Lehren der Vorsicht beizumessen, nicht über die Schranken, welche das Schriftwort selbst unserem Erkennen setze, mit menschlicher Theorie und Phantasie hinaus zu schreiten. Er sah sich hievor besonders gewarnt, wie durch die unheilvolle Erfindung des Fegfeuers, so dann auch durch die Lehre der Wiedertäufer von einem irdischen Reich Christi, um des willen man die von Gott gesetzten weltlichen Ordnungen umstoßen sollte. Es kam aber dazu eine Innerlichkeit seiner Betrachtung des christlichen Heiles, vermöge deren er dafür, daß doch auch die gegenwärtige Erde noch einmal die Stätte eines äußerlich sieghaften Reiches Christi werde, kein Interesse hegte, und eine solche Auffassung von der schon jetzt für die Gläubigen erfolgten prinzipiellen Erlösung und Erneuerung, vermöge deren ihm nicht etwa noch eine weitere sittliche Entwicklung ihrer Seelen in dem Zwischenzustand vor der Auferstehung gefordert erschien. Eben dorthin aber, wo, was sie jetzt schon errungen haben, auch in einer ganz neuen Welt offenbar werde, steht, wie gesagt, sein Sinn und sein Sehnen.*) Das will er auch zum Ziel aller christlichen Predigt gemacht sehen: quidquid docemus, ordinamus, constituimus, in eum finem fit, ut pii expectent adventum servatoris sui in novissimo die.**)

So verwirft er denn, was die allgemeine Entwicklung

*) Vgl. auch unsere Bemerkung oben S. 480—481.
**) Op. ex. 22, 12.

der Dinge bis zum jüngsten Tag anbelangt, schlechthin die Lehre der neuen wiedertäuferischen Chiliasten und der alten „Tertulliani" u. s. w. von einem irdischen Reich, das Christus zuvor noch mit den Seinigen aufrichten werde. Er verwirft den Traum „als sollte noch vor dem jüngsten Tag eine solche Kirche zusammengebracht werden, da eitel Fromme und Christen, so zuvor alle Feinde durch sie auch leiblich getilget, ohne allen Widerstand und Anfechtung friedlich sollten regieren." Er weiß es überhaupt nicht anders, als daß wir, so lange Christus auf dieser Erde regiere, bei seinem Reich, das hier ein geistliches sei, statt weltlichen Friedens und stillen Wesens fort und fort Feinde, Rotten, äußere Plagen zu erwarten haben.*)

Aber seit dem Beginn seines reformatorischen Zeugnisses hören wir ihn die sichere Hoffnung aussprechen, daß jener Tag selbst vor der Thüre sei.**) Dafür sucht auch er in der Schrift sicheren Nachweis. Er glaubt ihn besonders bei Daniel zu finden. Er führt aus: das vierte Weltreich ist das römische, an dessen End also das Weltende kommt. Und am Ende desselben stehen wir jetzt; es ist in das Deutsche nur noch dem Namen nach übergangen. Beim Sinken desselben hat der verheißene Antichrist, der Papst, sich erhoben; und eben gegenwärtig ist nun dieser bereits im Fallen begriffen. Erhoben hat sich ferner das kleine Horn Daniel 7, 8, das von den zehen Hörnern des vierten Reiches drei umstoßen sollte: es ist der Türke, der jetzt Aegypten, Asien und Griechenland besitzt, bei aller seiner Macht ist ihm das Maß gesetzt: sie darf nicht so groß werden als die des römischen Reiches, weil sonst ein fünftes Weltreich Platz gewänne. Das sind die zwei großen, dem Tag vorangehenden Tyrannen und Dränger, — der eine mit der Lehre, der andere mit dem Schwert; und der Türke ist der letzte.***) In demselben Sinn sucht Luther die Offenb. Johannis zu deuten. Ihre tausend Jahre des Reiches Christi will er rechnen von der Zeit an, wo das Buch verfaßt sei, zählt sie dann wohl auch (Jen. 4, 741) schon von der Geburt Christi an; dabei bemerkt er, die Berechnung müsse nicht genau alle Minuten treffen. Im Gog und Magog, welchen der Satan nach Ablauf derselben herbeibringt, sieht er wieder

---

*) E. A. 40, 85. 45, 110 f. **) Br. 2, 522. E. A. 31, 328. Weimar. Pred. 82. ***) Oben B. 1, 374. E A. 41, 233. 243 ff. 31, 83 ff. Br. 3, 427. 517. 524 f.

die Türken. Auch erklärt er, damals, als der Satan entbunden worden, habe der römische Antichrist auch mit der Gewalt des Schwertes sich erhoben.*) — Wir haben schon früher gesehen, wie Luther auch andere Ankündigungen der Apokalypse schon in der mittelalterlichen Kirche erfüllt fand (oben B. 1, 374). In der Gegenwart war ihm weiter die gesteigerte Lasterhaftigkeit, Ueppigkeit, fleischliche Sicherheit u. s. w. ein Beweis, daß die Zeit erfüllt sei. Auch auf Zeichen am Himmel achtete er; im ersten Theil der Kirchenpostille hatte er gehofft, daß bereits eine fürs Jahr 1524 zu erwartende Planetenconstellation den jüngsten Tag bedeute. Wir finden ferner bei ihm den Gedanken, daß in die Mitte des sechsten Weltjahrtausends, welche jetzt eingetreten sei, das Ende fallen werde, sowie die drei Tage, während deren Christus im Grab sein sollte, schon mit der Mitte des dritten Tages geendet haben.**) — Vor genauerem Rechnen und Grübeln über den Termin warnt er indessen nachdrücklich.***) — Die „bei den Christen gemeine Rede", daß nach Malach. 4, 5 vorher noch Elias kommen müsse, verwirft er, weil jene Weissagung in Johannes dem Täufer schon ganz erfüllt sei. Daß etwa auch Henoch oder der Evangelist Johannes noch erscheinen müsse, ist ihm ohnediß leeres Geschwätz.†) — Für die Juden hatte er auf Grund von Matth. 23, 39 und zugleich gemäß 5 Mos. 4, 30 f. Hos. 3, 4 f. Röm. 11, 25 f in der Kirchenpostille zuversichtlich eine große Bekehrung vor dem Ende erwartet und die Nähe derselben gehofft; er hatte gedacht, das neue Licht des Evangeliums möge jetzt ihrer viele gewinnen.††) Später läßt er davon Nichts vernehmen, — vielmehr heftige Strafreden und Strafdrohungen gegen ihr fortwährendes Trotzen und Lästern.

Was den Zustand der Verstorbenen zwischen dem Tod und dem jüngsten Tage betrifft, so haben wir Luthers entscheidende Erklärungen gegen das Fegfeuer und zugleich seine Ansicht über ein Gebet für die Todten schon oben (S. 26 ff.) entwickelt.

Jener Zustand ist einerseits auch für Luther ein noch unvollkommener Zwischenzustand: denn zur Herstellung der vollen menschlichen Persönlichkeit gehört wesentlich auch der Leib; andererseits ist es ein Zustand, in welchem über das Heil der Seelen bereits die feste

---

*) E. A. 63, 166. 64, 256. Jen. 4, 471. **) E. A. 10, 52 ff. 64. Jen. 4, 746. 746b. ***) Br. 4, 463. 474.
†) E. A. 10, 108. 110. ††) E. A. 10, 231 f. Br. 2, 451.

Entscheidung gefallen ist. Dabei hat er, soweit er von demselben redet, sein Augenmerk vornehmlich auf die Frommen gerichtet. — Fortwährend nun pflegt er sie, und zwar namentlich die Letzteren, als schlafende zu bezeichnen (vgl. oben S. 28). So fand er es im Worte der Schrift. Es liegt darin für ihn mit Bezug auf die Frommen der Gedanke, daß sie still und friedlich ruhen, ohne den Tod zu schmecken. Zugleich aber ist ihm der Schlaf auch noch späterhin ein Zustand, in welchem das wache Selbstbewußtsein aufgehört hat. Wenn die Seelen am jüngsten Tage werden erweckt werden, wird diß für sie selbst unversehens geschehen. Sie werden nicht wissen wie sie durch den Tod gekommen sind, werden meinen, kaum eine Stunde dagelegen zu haben. Die Seele hat kein Gefühl ihres Lebens und ihrer Sinne.*) So lehrt Luther auch noch im lateinischen Commentar zur Genesis: die Seele fühle dort ihren eigenen Schlaf nicht; während sie bei Christo sei, herrsche sie nicht wie er, sondern ruhe; es gelte von ihr Jesai. 64, 16. Nur setzt er jetzt bei: die Seele schlafe doch nicht wie beim leiblichen Schlaf, sondern, während ihr Schlaf tiefer als dieser sei, wache sie zugleich und erfahre Gesichter und Reden der Engel und Gottes, vor welchem sie lebe. Besonders bezeichnend für seine Vorstellung von diesem Zustand erscheint, daß er mit ihm auch den von Menschen vergleicht, welche schon während ihres irdischen Lebens in Verzückung sich befinden.**) Doch er selbst verzichtet darauf, wirkliches Verständniß von einem solchen Ruhen der Seele in ihrem Gott zu gewinnen; es übersteige unsere Fassung; wissen wir ja doch auch von Verzückten, ja auch von Schlafenden nicht zu sagen was sie seien. Er warnt vor fürwitzigen Fragen. Er hat z. B. auch in einer späteren Predigt über Lazarus und den reichen Mann auf den Zwischenzustand sich gar nicht eingelassen, sondern sogleich die Anwendung auf die Scheidung am jüngsten Tage gemacht.***) Ein Dogma darüber aufzustellen ist er ohnediß weit entfernt. Hauptsache ist und bleibt ihm, daß die frommen Seelen gewißlich leben, aller Angst und Anfechtung los sind, bei Gott und in Christi Hand sichere selige Ruhe haben.†) — Speziell vom Zwischenzustand der Gottlosen redet er überhaupt sehr

---

*) E. A. 10, 75. 11, 141 f. 52, 269. 41, 373. 14, 315. Op. ex. 17, 125 f. 21, 198. **) Op. ex. 6, 116—124. 329.

***) Op. ex. 6 a. a. O. Jen. 4, 315b. E. A. 4, 214.

†) So schon E. A. 15, 351; vgl. auch Op. ex. 2, 95. 100. 102.

wenig. In der Kirchenpostille nennt er die Hölle, welche der reiche Mann verspürt habe, das böse Gewissen, in welchem die Seele verfaßt sei. Dann (so in jenem Commentar zur Genesis) wagt er doch nicht entschieden zu behaupten, ob die Qual sogleich nach dem Tod beginne, oder ob nicht auch die Gottlosen noch schlafen und ruhen, obwohl ihr Weg gleich nach dem Tod einfach zur Verdammniß gehe; sie sollen ja nach Röm. 14, 10. Johann. 5, 29 vergl. 2 Petr. 2, 4 doch erst noch künftig, bei der Auferstehung, vor den Richterstuhl gestellt werden. Andererseits hält er wieder Luk. 16, 23 f entgegen. Er verzichtet auf ein Wissen darüber, welches nur Gott zukomme.*) — Um eine sittliche Fortentwicklung kann es sich hiernach im Zwischenzustand natürlich nicht mehr handeln. Anfänglich hatte es bei Luthers Widerspruch gegen das Fegfeuer geschienen, als sollte dieses in seiner Lehranschauung nur umgestaltet, nämlich zu einem Stand fortschreitender echter sittlicher Läuterung gemacht werden. Allein auch so fand er es in der Schrift nicht bestätigt und durch die übrige Heilslehre nicht gefordert. Das größte Moment fällt dann für die vollendete Ausstoßung der Sünde aus den Frommen oder Gläubigen in ihr leibliches Sterben, so wenig auch nach Luther ihre Sünde bloß noch in ihrer Leiblichkeit gewohnt haben sollte: „Wenn wir sterben, da werden die Sünden alle vollkömmlich geheilet sein.“**) Gegenüber von dem Bedenken, daß nun Menschen, welchen im irdischen Leben noch gar nicht die Möglichkeit des Glaubens und somit des Heiles gewährt war, dennoch direkt in die Verdammniß dahinfahren sollten, regt er selbst Br. 2, 455 die Frage an, ob Gott nicht Etlichen noch im Sterben oder nach dem Sterben den Glauben geben könnte. Er antwortet dort: daß Gott es thun könne, sei nicht zu bezweifeln, — daß er es thue, nicht zu beweisen. Offenbar grundsätzlich pflegte er fernerhin dieses ganze Gebiet von Bedenken und Fragen unberührt zu lassen; es gehörte ihm zu den Geheimnissen, welche Gott in seiner Majestät sich vorbehalten hat. Vereinzelt tritt dann hier später noch seine Anerkennung einer Predigt Christi für Abgeschiedene 1 Petr. 3, 18 f ein (oben S. 430 f): er denkt nicht daran, von den apostolischen Worten aus, die eben nur von jenen Seelen der noachischen Zeit reden, zu eigenen weiteren Folgerungen fortzuschreiten.

---

*) E. A. 13, 11. Op. ex. 6, 122. 124. 10, 208. 213.
**) E. A. 15, 50 vgl. oben S. 462.

Räumliche Bestimmungen will Luther vom Stande der abgeschiedenen Seelen fernhalten, weil sie die eben im Raum sich bewegende Leiblichkeit abgelegt haben. So erklärt er die Hölle des reichen Mannes Luk. 16. für das böse Gewissen, in welchem die Seele desselben „verfaßt", ja „begraben" sei.*) Das Dahinfahren der vorchristlichen Frommen in Abrahams Schooß ist ihm Ausdruck dafür, daß sie mit festem Glauben auf die dem Abraham gewordenen Verheißungen entschlafen und in dieses Wort Gottes „gefaßt" und darin bewahrt seien.**) Auch das Paradies Luk. 23, 43. 2 Cor. 12, 4. versteht er nicht von einem körperlichen Ort, sondern von einem Zustand, wie ihn Adam im Paradiese genossen, mit Freiheit von Sünde, Sicherheit vor dem Tode u. s. w.***) Wie er den „Scheol" auffaßt, haben wir schon oben (S. 428) aus der enarr. psalmi 16 v. J. 1530 entnommen: „Alles, was es ist, da wir hinfahren post vitam etc."; es fällt darunter das Feuer, wohin der reiche Mann kam, und der „Schooß Abrahams" für die Frommen;†) und es gilt so hinsichtlich der Räumlichkeit für diesen Begriff das Gleiche, was für die vorhin erörterten. Daneben aber gebraucht nun Luther doch räumliche Ausdrücke wie „Seelengrab", receptaculum animarum; und wiederum erklärt er doch diese receptacula für „verbum Dei sive promissiones, in quibus obdormimus."††) Der Zustand der Todten ist eben für ihn auch mit Bezug auf das Wo? einer, für den unsere Fassung und Sprache nicht ausreicht. Ist's ein Ort, so ist doch kein körperlicher Ort. So sagt er einmal: anima abit in suum locum, qualiscunque est, non enim corporalis esse potest; est quoddam sepulcrum animae extra hunc corporalem mundum. Und: „was das Paradies sei (nämlich die „Stätte") weiß ich nicht; es ist genug, daß man glaube, daß Gott einen Raum habe, da er noch vielleicht auch Engel behalte; — es gehet (in jenem Leben) nicht also zu wie hier; er ist ein solcher Gott, daß er auch außer der Welt Jemand behalten kann u. s. w." †††) — Ja auch das Zeitverhältniß erscheint Luther so mit dem irdischen, leiblichen Dasein verbunden, daß er es schon auf jenen Zwischenzustand nicht mehr anwenden will.

---

*) E. A. 13, 11. 18, 267. **) E. A. 13, 10. 18, 266. Op. ex. 1, 111. 6, 116. ***) Op. ex. 1, 110 f.

†) Op. ex. 17, 125 f. 41, 378. Op. ex. 10, 206 ff

††) Op. ex. 10, 208. 11, 302. 6, 121.

†††) Op. ex. 21, 198 f. E. A. 33, 156 f.

Dort sei keine Zeit, sowie vor Gott tausend Jahre nicht Ein Tag seien; eben deßwegen werde auch den Frommen der Vorzeit bei ihrer Auferweckung sein, als wären sie vor einer halben Stunde noch am Leben gewesen.*)

Nur Weniges wagte Luther zu sagen über jenen Zwischenzustand. Reichlich und voll Freude und Zuversicht schöpft er aus der Schrift, um von dem großen letzten Tage und der dort anbrechenden neuen Welt zu zeugen; doch auch hier ist er sich bewußt, Dinge zu schildern, die hoch über unserer irdischen Fassungskraft liegen; er will in dem, was er darstellt und ausmalt, nur einfach die Aussagen der Schrift wiedergeben.

Dort schildert er den Herrn öffentlich, sichtiglich, auch räumlich oder „begreiflich" herniederfahrend vom Himmel.**) Lebendig stellt er den Lesern vor Augen, wie derselbe kommen werde zur Auferweckung der Todten mit der Stimme des Erzengels, mit Posaunen, mit Feldgeschrei, als wenn ein Heer die Schlacht anfahe, — übrigens nicht ohne beizufügen, daß der Apostel dort „eitel allegorische Worte" gebrauche.***)

Mit der Auferstehung beginnt dasjenige Reich Christi, wo seine Heiligen vor aller Welt mit ihm regieren und alle Gottlosen ausgethan sind. Diese werden jetzt in die eigentliche Hölle verstoßen (vgl. oben S. 428). Schon i. J. 1523 hatte Luther von Solchen vernommen, welchen es, wie einst dem Origenes und seinesgleichen, allzuhart und göttlicher Güte ungemäß dünke, daß Menschen ewiger Pein anheimfallen sollten, und welche deshalb eine endliche Wiederbringung Aller, auch der Teufel annehmen wollen. Er wies sie jetzt und später mit ihrem Fürwitz schlechtweg ab. Wir haben schon oben einen früheren Ausspruch von ihm beigezogen, daß Gott vermöge der Gerechtigkeit, die er an den Verdammten bethätige, eben auch die Hölle voll von sich und dem höchsten Gut sein lasse. Ferner haben wir bereits erwähnt, daß, wie er sagt, die Gottlosen dort, indem sie eitel Zorn von Gott fühlen, nur mit ihrem eigenen Gewissen gestraft werden. Weiteres Grübeln darüber läßt er nicht zu.†)

Immer aber ist sein Blick auch hier überwiegend auf das ge-

---

*) E. A. 18, 267. 13, 12. vgl. Op. ex. 21, 199.
) E. A. 18, 344, oben S. 174. *) E. A. 19, 153 ff. 18, 342 ff. 383. †) Br. 2, 453 f. vgl. oben S. 34. 54. E. A. 30, 372. Jen. 4, 482 b. oben S. 299. E. A. 34, 207., oben S. 313.

richtet, was die Heilsbotschaft den Gläubigen ankündigt. Ihnen wird der gewaltige Richter ein Bruder, Vater und Patron sein. Sie gehen nach 1 Thessal. 4, 17. dem Herrn entgegen in der Luft und sprechen mit ihm das Urtheil über die Gottlosen, welche zitternd unten stehen.*)

Jetzt (vgl. oben S. 433) ist ihnen die Decke von den Augen genommen. Dieses Reich Christi ist nicht mehr ein Reich des Wortes und des Glaubens, sondern sie schauen Christus von Angesicht zu Angesicht; sie sehen öffentlich an ihr selbst die bloße Gottheit ohne Worte.**) — Dort hört Räumlichkeit und Zeitlichkeit auf: post resurrectionem exemti erimus a locis et temporibus; sic Christus quoque extra locum est.***) — Wiedergebracht ist dann gemäß Ap.-Gesch. 3, 21., was der Teufel vom Anfang zerstört hatte; und noch mehr: an die Stelle der kindlichen Unschuld Adams ist jetzt die männliche vollkommene Unschuld und die volle Herrlichkeit getreten, an die Stelle der vita animalis die vita spiritualis.†)

An dem neuen vollkommenen Zustand nimmt aber ganz wesentlich gerade auch das leibliche Leben Theil. Es ist Luthern einerseits um wahre, volle Realität der Leiblichkeit zu thun, andererseits um ihre Erhebung über alle Beschränktheit, Wandelbarkeit, Schwäche und Leidensfähigkeit, damit eben auch in ihr der Mensch die Seligkeit und Herrlichkeit seines Lebens in Gott genieße. Er wendet auf die Umwandlung des menschlichen Leibes mit besonderer Liebe das apostolische Bild des Samenkornes an. Mit allen Gliedmaßen, ja auch mit einem erneuten „Fleisch und Blut" soll derselbe wieder hergestellt werden. Auch der Unterschied des Mannes und Weibes soll bleiben, sowie die Samenkörner in ihrem Wesen bleiben und aus dem Weizenkorn ein Weizenhalm, aus dem Gerstenkorn ein Gerstenhalm wachse. Aber eine wunderbare herrliche Umwandlung soll mit der Gestalt vor sich gehen, gleichwie es ja auch bei jedem Samenkorn geschehe. Es soll nicht mehr der bisherige schwächliche, dürftige Charakter und Brauch des Leibes statt haben; sondern er soll köstlich blühen und leuchten, ohne Sünde und böse Lust, ewig gesund und frisch, ohne Essen, Trinken, Arbeiten, ohne Ungemach, ohne irgend

*) E. A. 18, 343. 19, 345. 1, 118. **) Op. ex. 18, 260. E. A. 32, 307. 10, 198. ***) Op. ex. 21, 199. 1, 125.
†) E. A. 14, 159; oben S. 361. Op. ex. 1, 125.

eine Nothdurft, die zum gegenwärtigen Leben gehört. Jeder soll ein vollkommener Mensch sein und alles für sich selbst in Gott haben. Geistlich heißt dieser Leib, weil er geistlich von Gott gespeist und erhalten wird und das Leben gar an ihm hat.*) Dort werden wir auch mit dem Leibe, gleichwie jetzt mit den Gedanken behende da und dort sein, nach dem Vorbilde des auferstandenen Christus, der in einem Augenblick durch die verschlossene Thüre geht und jetzt an diesem, jetzt an einem andern Ort ist; der Leib wird scharfe Augen haben, die durch einen Berg sehen, und leise Ohren, die von einem Ende der Welt bis zum andern hören können; wir werden mit ihm daher fahren wie ein Fünklein, ja wie die Sonne am Himmel, daß wir in Einem Augenblick hienieden auf Erden oder droben am Himmel sein werden.**) So stellt sich hier bei Luther das Sein außer den Räumen, von welchen er redet, als Eins dar mit einer Freiheit von allen Hemmnissen des Raumes. — Das, sagt Luther, ist freilich für uns Menschen schwer zu glauben, ja am schwersten von allen Glaubensartikeln; denn keiner strebt so sehr, wie dieser, wider die Erfahrung und den Augenschein. Aber allenthalben schon in der Natur, in unsern Aeckern, Gärten u. s. w. predigt uns ja Gott von solchen Wunderwerken: im grünen Sommer, den er aus dem todten Winter wiederbringt, im Samenkorn und Getreidehalm, im Wachsen der Reiser aus dem dürren kahlen Baum, im Hervorgehen der Vögel aus dem todt da liegenden Ei; einzig die Kraft seines Wortes ist es, wodurch diß alles geschieht, — seines Wortes, welches ja alle Dinge gar aus dem Nichts gerufen hat.***) Und fest steht unsere Auferstehung vor allem durch die unseres Hauptes, Christi. Diese hat Gott aufs sicherste im Bericht seiner Apostel uns bezeugt. Und nicht für seine Person allein ist Christus auferstanden; sondern, wie er nur durch uns zum Tode gebracht worden ist, so müssen wir durch ihn aus dem Tod wieder zum Leben kommen; lebt das Haupt droben, so müssen auch wir, die an ihm hangen, dorthin nach; so ist von der Auferstehung der Todten schon mehr denn die Hälfte, nämlich das vornehmste Stück, die Auferstehung unseres Hauptes, bereits geschehen, und das, was noch vom Tod vorhanden ist, ist nur für

*) E. A. 19, 133 f. 143 f. 4, 2. 50, 411. 51, 243. 183 f. 18, 346. 10, 74.

**) E. A. 4, 2 f. 19, 134. 51, 183.

***) E. A. 19, 128—142. 18, 381.

einen tiefen Schlaf zu achten, aus welchem wir plötzlich erwachen werden.*)

Eine gleichartige Verklärung wird endlich gemäß den Schriftworten — und zwar durch das Feuer 2 Petri 3, 10 — auch über die ganze äußere Welt ergehen. Himmel und Erde werden (Ps. 102, 27) verwandelt wie ein Kleid: statt des Werkelkleides werden sie einen Osterrock und ein Pfingstkleid anziehen. Dabei sieht Luther die ganze Fülle der gegenwärtigen Kreaturen in solch neues Wesen erhoben: er sieht dort eine neue Sonne, welche sieben mal heller als die gegenwärtige leuchtet, sammt einem neuen Mond und neuen Sternen, — auch ein viel schöner gewordenes Wasser, Bäume, Gras, — nach den Tischreden auch neue Thiere, Hündlein mit goldener Haut u. s. w., alle unschädlich, lieblich und lustig.**) — Der Text 2 Petri 3, 13 klingt ihm darnach, daß man auch dann auf Erden wohnen werde; aber Himmel und Erde, sagt er, werden ein neu Paradies sein, darin Gott wohne, und Gott wohnet an allen Orten, und die Auserwählten werden sein wo er ist; und hernach sagt er (vgl. schon oben): wir werden sein wo wir wollen, im Himmel, auf Erden, oben und unten.***) — Da erfüllt sich die Sehnsucht der Kreatur, nicht mehr dem gegenwärtigen schändlichen Wesen auf Erden, dem Teufel und den Gottlosen dienen zu müssen. Und da wird der Mensch, indem er geistlich in Gott lebt, auch herausgehen in Himmel und Erden, mit Sonne, Mond und allen andern Kreaturen spielen, seine Freude und Lust daran haben und davon satt und selig sein.†)

Diß ist „das geistliche Leben des ganzen Menschen mit Leib und Seele, welches aus dem Geist entspringen und von oder durch Gott ohne Mittel gehen wird.“ So werden die Seligen „einen ewigen Sabbath und Feiertag halten, ewig satt sein in Gott, ewig fröhlich, sicher und frei von allem Leid, Gott und seine Werke ewig anschauen, nicht hinter der Decke verborgen, sondern mit aufgedecktem Angesichte.††)

Wenn ich aber Solches weiß und glaube, dann, sagt Luther,†††)

---

*) E. A. 50, 410 ff. 51, 138 ff. **) E. A. 10, 74. Op. ex. 10, 392. E. A. 39, 35. 51, 243. 9, 106. 51, 183. Tischr. 4, 289 f. ***) E. A. 52, 270. 39, 37 f. 51, 183. †) E. A. 9, 116. 51, 243. ††) E. A. 51, 243. 39, 37. †††) E. A. 51, 140 f.

ist mein Herz und meine Seele jetzt auch schon durch den Tod und das Grab bei Christus im Himmel und lebt und freuet sich desselben; wir haben nicht bloß jenes erste vornehmste Stück, sondern die zwei besten Stücke schon weg; weil Christus das Herz durch den Glauben lebendig und neu macht, wird er wohl auch den faulen Schelmen, den Leib, nachschleifen, daß wir ihn vor Augen sehen und mit ihm leben werden. Denn das ist sein Wort und Werk, darauf wir getauft sind, leben und sterben.

Register.

Abendmahl I, 163 f. 247. 293 ff. 301 ff. 342 ff. II, 69. 100 ff. 511 ff.
Ablaß I, 171. 180 ff. 216. 229 ff. 281. 379.
Abrahamische Verheißung II, 377. Abrahams Schooß II, 570.
Absolution I, 199, 207. 217 ff. 227 355. II, 379. 520 ff.; conditionalis II, 522; öffentliche, gemeine Abs. II, 524.
Abtödtung II, 76. 283.
Adam I, 368. II, 44 ff. 357 ff. 502.
Adel, an den christl. I, 323 ff.; reformator. gesinnte Adeliche I, 324. 341.
Aelteste s. Presbyter, seniores.
Affekte, Affektlosigkeit II, 479.
Agrikola II, 497 ff.
d'Ailly, Peter I, 28. 342 ff.
Allegorien s. Schriftsinn.
Allgegenwart Gottes II, 154. 175 ff. 304 f.
Allmacht Gottes I, 112. 114. 381. II, 37 ff. 299. 304. 315.
Alloösis II, 170 ff.
Allwirksamkeit Gottes I, 112. 381. s. Allmacht.
Allwissenheit Gottes II, 305.
Alveld I, 317.
Amsdorf I, 57. 224. II, 28. 217.
Amt, in allgem. Bedeutung II, 526. 538.; öffentl. A., Predigamt I, 326 ff. II, 125 ff. 538 ff.
Aemter Christi, drei II, 433 ff.
Anabaptisten II, 3. 68. 487. 559. 566.
Anbetung der Heiligen s. Heilige; Anb. des Sakraments II, 101 ff. 226. 515.
Anfechtungen, Luthers eigene I, 29 ff. II, 237. 353.; der Heiligen I, 234. II, 29. 263. 265. 319. 414. 465 ff. 479.
Anselm von Canterbury I, 199. II, 364.
Antichrist (Papst) I, 249. 267. 310. 324. 371. 374. II, 550. 566.
Antilegomenen im N. Testamentl. Kanon II, 253. 270 ff.
Antinomismus II, 497.
Antwerpener, Brief an sie II, 54.
Apokalypse I, 375. II, 253. 274 ff. 566 f.
Apokatastasis s. Wiederbringung.
Apokryphen, alttestamentl. II, 266 ff.
Apostelgeschichte II, 270.
Apostolisches Symbol II, 293.
Aptitudo ad gratiam I, 122. II, 41. 371.
Aristoteles I, 93. 99. 103 ff. 106 f. 125. 335. 344. 480. 513.
Armuth, mönchische, geistliche II, 15.
Artikel des Glaubens s. Glaubensart.
Ascese I, 129. 176. 313. 367 f. II, 75. 478 f.
Assumtio der menschl. Natur in Christ. II, 393.
Astronomie, Astrologie II, 350.; vgl. auch 567.

Athanasianum II, 293.
Attritio I, 225. 354.
Auferstehung, Christi I, 142. II, 399. 421 ff. 573 f.; allgemeine II, 571 ff.
Augsburger Confession II, 189.
Augusta, Joh. II, 225.
Augustin I, 50 f. 75. 88. 92. 107. 151. 275. 278. („evangelio non crederem etc." vgl. II, 252). 284 (Rechtfertigungslehre). II, 60. 364. 504 (Definit. des Sakram.).
Auslegung der heil. Schrift s. Schriftausl.
Autorität in Glaubenssachen I, 238 f. 242. 271 ff. 360. 383. 387. II, 56 ff. 251 ff.

Babylon. Gefangenschaft, De captiv. Babyl. I, 341 f.
Bann I, 237. 291. 298 f. II, 530 ff. 551. 560 ff.
Basler-Confession s. helvet.; Zusammenkunft 1536 II, 206.; Brief an den B. Bürgermeister II, 206.
Beichte I, 173. 205. 209. 225. 298. 311 f. 355. II, 21. 67. 528 ff.
Bekenntnisse der Kirche II, 292 f.
Berengar von Tours II, 182.
Bernhard, d. heil. I, 92. II, 60. 295.
Beruf (zum Amt) I, 326 f. 225 ff. II, 538 ff. 561.
Beschneidung I, 349. II, 95 f. 184.
Bettel I, 334.
Bibel, s. Schrift.
Biel, Gabr. I, 28. II, 364.
Bilder in den Kirchen II, 22 f. 68 f. 82.; B. in der Sprache der heil. Schrift und Theol. II, 355. 403.
Billigkeit s. ἐπιείκεια.
Bischöfe I, 96. 173. 260 f. 377. II, 128 f. 542. 550.
Böhmen, die I, 270. 273. 310. 316. 334. II, 126.
Böhmische Brüder II, 25. 29. 101 ff. 213. 223 ff.
Böses, Verhältn. dess. zu Gott I, 567. II, 41 ff. 314. 316 ff. 362 f.
Bonaventura I, 92.
Brüderlicher Zuspruch I, 38 f. 221 f. 355. II, 525 ff. vgl. Absolution.
Brüderschaften I, 291 ff.
Bucer II, 100. 191 ff.
Buchstabe und Geist I, 85 ff. 98. 161. 384 f. II, 284.
Bullinger II, 210. 214.
Buße I, 44.; vergl. 133 f.; 159. 189. 200 ff. 206 f. 213 ff. 281 f. 311. 354 f. 368. II, 72 f. 440 ff. 499 f. 529 f.

Cajetan I, 212. 227. 232.
Calvin II, 147. 214. 222.
Campanus II, 220.
Capito II, 200. 209.
Carlstadt I, 57. II, 67 ff. 100. 112 ff.
Casseler Verhandlung über d. Abendm. II, 196.
Catharinus, Ambros. I, 372.
Character indelebilis I, 327.; vgl. II, 539.
Cherubim II, 346.
Chiliasmus II, 566.
Christus, seine Person (vergl. Logos, Trinität, Zeugung) I, 78 ff. 139. II, 123 f. 189. 381 ff. 385 ff.; sein Werk I, 78 ff. 141 ff. 366. 381 ff. 402 ff.; Art. v. Chr. Hauptartikel II, 241.; Chr. als strenger Richter im Papismus I, 7. 31.; „Ego sum Chr." II, 462.
Chronik, Bücher der II, 266.
Clavis, s. Schlüssel; clavis conditionalis II, 522.
Cölibat I, 285 f. 331. 376. II, 4 ff.
Cölner Reformation II, 215 ff.
Collekte (d. d. Messe) I, 295. 307. 347.
Communicatio idiomatum II, 394 ff.
Communio (Kirchliche, speciell im Abendm.) I, 237. 291 ff. II, 109. 152. 184. 519 f.
Concomitanz vgl. I, 375. — II, 110. 514 f.
Concupiscentia II, 357. 365.
Confirmation I, 261. 356. II, 533.

Consekrationsworte b. d. Sakrament., ihre Kraft II, 109. 116. 505. 514.
Consilia und praecepta I, 155. 285. II, 490.
Contritio s. Reue, Buße, Attritio.
Conzilien I, 174. 239 ff. 273 ff. 328 f. 371 f. II, 544. 548.
Cooperatio Gottes und d. Menschen II, 41. 46.
Crotus Rubianus I, 16. 21.

Daniel, s. Weissagungen I, 336. 374. II, 261. 566.
David II, 263. 377.
Decretum volunt. Dei II, 316. vgl. Prädestin.
Dekalog II, 80 f. 497. Predigten über dens. I, 68.
Deutsche, deutsches Reich I, 330. 336 f. II, 488. 566.
Deutsche Theologie, das Buch I, 69. 108. 113 f. II, 70.
Diakonie I, 358.
Dionysius Areopag. I, 109. II, 286. 346.
Doktor der Theol., Befugnisse Luthers als eines solchen I, 64. 325. II, 135 f.
Donatismus I, 255.
Donum superadditum II, 360.
Dreieinigkeit s. Trinität.
Düngersheim, Hinr., v. Ochsenfahrt I, 34. 272.

Ebenbild Gottes im Menschen I, 121 f. II, 358 ff. 369. 388.
Eck, Joh. I, 211. 250 ff.
Ehe, Ehestand I, 331. II, 482 ff. Ehegesetze I, 332. 358. Ehesakrament I, 357. II, 485.
Ehre Gottes II, 237 f. 308. 452.
Einheit Gottes II, 333.
Einigkeit, natürl., persönl. sakramentl. u. s. w. II, 181 ff. 513.
Elevation I, 303. 307. 347. II, 78. 215. 549.
Elias, sein Wiederkommen II, 567.
Emser I, 251. 372.
Engel II, 344 ff. 347 f.
Entgröbung (mystisch) II, 70.
Enthusiasmus der Schwärmer u. des Papstes II, 249.
Eperies, Brief an d. dort. Geistlichen II, 216.
Ἐπιείκεια II, 348. 490.
Epistolae obscurorum virorum I, 178.
Erasmus I, 178. II, 4. 32. 36 ff. 59.
Erbgerechtigkeit II, 359.
Erbsünde I, 118 f. 283. II, 139. 364 ff.
Erfurt, Universität I, 12 ff. Sendschreiben a. d. Erfurter II, 25. 29.
Erhöhung Christi II, 391 f. 399.
Erlösung, ihr allgem. Inhalt II, 239 f. 402.
Erniedrigung Christi, Selbstentäußerung I, 368 f. II, 389. 398.
Erwählung I, 82. II, 311. 472. s. Prädestination.
Erzengel II, 346.
Esra II, 266.; 3. u. 4. Buch E. 268.
Esther II, 266 f.
Evangelium I, 81. 83 ff. 157. II, 75. 237 ff. 496. 533. Evangelien, die vier II, 269.
Ewigkeit Gottes II, 305.
Excommunikation I, 237 f. 291. s. Bann.
Exemplum und sacrament. s. Sakrament.

Fanatismus u. Fatalism. II, 303.
Fasten I, 129. 176. 313. 333. II, 22. 68. 75. 478 f.
Fegfeuer I, 34. 193 ff. 234. 250. 280. 315. II, 26 ff. 564. 567. 569.
Fehlschlüssel II, 521 f. 531.
Feiertage I, 175. 333.
Fels Matth. 16, 18. I, 254. 256. 322. II, 106. 114.
Fides informis I, 73. 451 f.; fid. acquisita, infusa II, 436. 443.; fid. implic., explic. II, 436.; fid. specialis II, 436.; fid. orans I, 206. II, 437.
Firmelung s. Confirmation.
Fleisch (im Gegens. z. Geist) I, 110.

117. II, 365. 464.; Zucht des Fl. s. Ascese; Fleisch Joh. 6, 63. II, 118. 158.
Frankfurter, Warnungsschr. an sie II, 195.
Frauenhäuser I, 338.
Freiheit, Christliche I, 312. 351. 361 ff. II, 74. 491. 501.
Fromm, Begriff des Worts II, 308 f.
Froschauer, Brief an ihn II, 215.
Fürbitte, Christi im Himmel II, 422. Fürb. für Todte II, 29 ff.
Furcht Gottes I, 7. 74. 112. 115. 282. II, 476.
Fußwaschung II, 534.

Galaterbrief II, 269. kl. Comment. Luthers I, 251 f. 284.; gr. Comm. II, 425.
Gebet, unter dem Papism. I, 30.; christliches II, 477.; in Jesu Namen II, 378. 477.
Gebote Gottes, Erfüllung nach der scholast. Lehre I, 29. II, 372.; s. Gesetz.
Gedächtniß Christi im Abendmahl II, 69. 122 f. 152. 518.
Gefühl II, 439. 467 f. 508.
Gegenwart, lokale, definit., replet. II, 174 ff.
Gehenna II, 413.
Gehorsam Christi I, 141. II, 404 ff. s. Chr. Werk.
Gehorsam, mönchischer II, 15.
Geist, heil., in der Trinität I, 102 f. 332. 337.; eingegossen, inwohnend u. s. w. II, 446 ff.; innerlich bezeugend (testimon. Sp. S.), erleuchtend I, 279. 360. 384. II, 64. 252. 254 ff.; Geist und Wort I, 91. 165. II, 43. 46. 55. 88. 248 f. 322. 442. 494 f.
Geistlicher Stand I, 326. II, 504.
Geistliches und Weltliches I, 122 f. 267. II, 56 ff. 75. 244 f. 373.
Gelassenheit (mystisch) II, 73
Gelübde I, 314. 353. vgl. Mönchs Gel.
Gemeinde-Kirche II, 535 (vgl. Kirche); Gem. gegenüber vom Amt II, 539 f. 543 ff. 555; bei kirchl. Gesetzen II, 547. 561; beim Bann II, 530 f. 544. 561 f.; bei Synoden II, 544; bei Wahl von Bischöfen u. s. w. I, 261. 327. II, 127. 561.
Gemeinschaft, innerl. mit Christus I, 81. 138 f. 366. II, 437 ff.
Gemeinschaft der Heiligen I, 232. 253. 291 ff. 369. II, 426. 527. 538 vgl. Kirche.
Genugthuung, von Seiten der Menschen I, 204. 209. 217. 226. 356; Christi II, 417 ff.
Gerecht-fromm II, 306. 308.
Gerechtigkeit als Eigensch. Gottes, Gericht Gs. I, 76. II, 48. 306 ff. 417. 445 ff.
Gerechtigkeit d. Christen, aktive, passive u. s. w. I, 48 ff. 71 ff. 81. 99. 137 ff. 149. 245 f. 364 ff. II, 240. bürgerliche s. Just. civil.
Gerson I, 47.
Gesetz (G. u. Evangl.; Ge. d. d. Buße; Ge. für Wiedergeborene I, 33. 36. 72. 83 ff. 158 ff. 368. II, 75 f. 237 ff. 490 f. 496 ff. 533; d. mosaische, jüdische als solches I, 85 ff. II. 68 f. 78 ff. 260 f.; natürliches II, 80; G. u. Christus II, 405 ff.; G. u. Teufel II, 314. 416; G. u. Liebe II, 480. 491.
Gesetze, kirchl. I, 97. 175. 270. 313 f. II, 22. 546 ff.
Gewalt, geistl. s. Kirchengewalt; weltl. s. Staat, Obrigkeit.
Glaube I, 72 f. 111. 130 ff. 145 f. 355. 365 f. II, 76. 241. 434 ff. 476 vgl. Fides; s. Ursprung und Grund I, 82. 279. II, 252 ff. 442 f.; Glaubensrechtfertigung s. Rechtf.
Glaubensartikel (fundamentale u. s. w.) II, 220 (vgl. 60). 240 ff. 294 ff.
Gnade II, 237 ff.; Begriff 446; Ausdehnung 309 ff. (vgl. Prädest.)
Gnadenmittel (vgl. Wort, Sakram.) I,

Digitized by Google

163 ff. II, 71. 75. 85 ff. 97. 117. 330. 491 ff.
Göde, Henning I, 57.
Gog u. Magog II, 566.
Gotha, Gespräch das. 1537. II, 207.
Gott, Wesen, Eigenschaft I, 76 ff. 102. 110 ff. II, 37 f. 47 ff. 298 ff.; Gs. Herz I, 100. 104. II, 242. 307 f.; Gs. Natur II, 38. 47. 300. 307. 311. 315. 325. 461; Gs. eigentl. und fremdes Werk I, 115. 158. 218. II, 301. 311. 314. Verborgenheit Gs., Deus absconditus II, 47 ff. 315 ff. 328 f.
Gottesdienst II, 26. 57. 547 ff. 560. apostol. Form II, 134. 549 f.; im Paradies II, 361.
Gottförmig werden II, 461.
Grefenstein, Joh. I, 14.
Griechische Kirche I, 258. 270; vergl. auch 332 f. (Lehre v. hl. Geist).
Gut, Gott als g. I, 76. II, 38. 49. 299.

Hauptstücke der christlichen Lehre II, 237 ff.
Hausstand II, 481.
Hebr. Br. II, 253. 257. 272.
Heiden, ihre Tugenden, Seligkeit u. s. w. I, 125. 245. II, 220. 373 f. 376. 546.
Heilig, Begriff II, 449.
Heilige I, 7. 31. 94. 169 f. 175. 231. 315. II, 23 ff.
Heiligkeit, Heiligung, der Christen II, 449. 464. 545 f.
Heilsgewißheit I, 29 f. II, 469 ff.
Heilthümer i. d. Kirche II, 537. 545.
Heinrich VIII. v. England II, 4 f.; 17. 20. 59. 63.
Helvetische Confession, erste II, 200. 205. 209.
Henoch, Erwartung seines Wiederkommens II, 567.
Heß, Eoban I, 17.
Hexen II, 354.
Hierarchien, rechte II, 481.
Hieronymus I, 92. 161. 253. 260. 265. 275. 385.
Hilten, Johann I, 107.
Himmel, Bedeutung von „im Himmel sein" II, 176 f.; H. corpus sine loco 188; vgl. auch 570. 572. 574.
Himmelfahrt Christi II, 399. 423. 431.
Hiob II, 265. 414.
Historische Bücher d. A. Test. II, 265 f.
Hölle II, 413. 428. 569 ff.; Höllenpein I, 34. 194. II, 313. 412 f. 415. 569 ff.
Höllenfahrt Christi II, 427 ff.
Hohepriester Christus I, 262. II, 432.
Hoheslied II, 264.
Homberger Reform.entwurf II, 560.
Honius (Hoen) II, 104.
Hosea II, 262.
Hugo v. St. Viktor I, 92.
Humanismus I, 15 ff. 177.
Huß I, 14. 28. 265. 273. 317. 334. 379.
Hutten, Ulr. I, 17. 341.

Jakobs Ring. mit Gott I, 414.
Jakobus Br. I, 279. 284. 359. II, 253. 257. 273.
Idioma I, 395.
Jehova II, 302.
Jeremias II. 262.
Jesaias II, 261. 377.
Imago u. Similitudo II, 359 f.
Imputation I, 137. 143. 445. 456 vgl. 417; Imp. der adamit. Sünde II, 366.
Incubi daemones II, 354.
Influentia generalis I, 381.
Inspiration II, 276 ff.
Intellectus, ratio I, 100. 123.
Johannes, Evang., Briefe II, 269 f. 438; Erwartung seiner Wiederkunft II, 567.
Jubeljahr, mosaisches II, 69. 84.
Judasbrief II, 253. 257. 273.
Judenbekehrung II. 567.
Judith, Buch II, 267.
Jüngster Tag II, 565 ff. 571.

Jungfrauschaft I, 95. 154. II, 13. 483.
Jus divinum I, 252. 259. 261. 267. 269. 273.
Justitia civilis I, 122. II, 40. 373; just. infusa I, 147; just. originalis II, 359.

Kabbala des göttl. Namens II, 300.
Kanonicität biblischer Schriften I, 275. 279. II, 253. 256 ff.
Katechismus, s. Hauptstücke II, 239.
Katholizität II, 551.
Kelchgenuß beim Abendm. I, 309. 334. 341. 375. II, 17 ff. 514 f.
Kenosis s. Erniedrigung.
Ketzer, Verfahren gegen sie I, 334. II, 556 f. 559. 563.
Keuschheit I, 285 f. vgl. Jungfrauschaft.
Kindertaufe I, 352 f. II, 3. 88 ff. 510; ungetauft sterbende Kinder II, 510 f.
Kindesalter I, 4.
Kindschaft Gottes II, 462.
Kirche I, 95 ff. 168. 176. 236. 239. 253 ff. 261 ff. 275. 318 ff. 360 f. 378 f. II, 59 f. 344. 362. 378. 380. 534 ff.; unter d. Papstthum I, 6 f. II, 60. 295. 536. 541. 553; im A. Test. II, 361. 378. 380. 551.
Kirchengewalt I, 97. 263 f. II, 542.
Kirchenordnung II, 546 ff.
Kirchenzucht (vgl. Bann) II, 560 ff.
Köhlerglaube II, 436.
Könige, Buch der II, 266.
Königthum Christi II, 433. vgl. Reich; K. der Christen I, 367.
Koheleth s. Prediger.
Krautwald II, 139.
Kreaturen II, 341 ff.; Vermittlung d. göttl. Wirksamkeit durch sie 346 ff. 492. 496; Kreat. in der künftigen Welt II, 574.

Laienstand I, 314. 325 ff. II, 134. 538. 544 f. 561 f. vgl. Gemeinde-Priester.
Lange, Joh. I, 16. 22.
Latom., confut. rat. Lat. II, 55. 366.
Lehramt Christi II, 432.
Lehre, Ausgestaltung i. d. Kirche nach d. Schrift II, 292 f.
Lehre und Leben II, 546.
Leib Christi (besonders im Abendmahl) I, 295. 303. 342 f. II, 107 f. 162 ff. 188. 196 f. 386 f. 512 ff.; vgl. Abendmahl, Ubiquität
Leib, menschlicher, Beziehung der Erlösung auf ihn II, 163 ff. 516 f. (b. Abendm.); II, 509 (b. Taufe); II, 567. 572 ff. (Auferstehung).
Leipziger Disputation I, 250 ff.
Leviratsehe II, 85.
Letzte Dinge II, 564 ff
Liebe, göttl. Eigenschaft (Gnade u. s. w.) I, 76. 115. 307 ff. 325.
Liebe zu Gott I, 44. 111. 133 f. II, 476; z. Gerechtigkeit I, 44. 281. II, 440 f.; z. Nächsten I, 153. 199. 368 ff. II, 239. 241. 479 ff. 490.
Litzka, Pred. für d. Probst v. L. I, 68.
Logos I, 99 ff. II, 332. 335 f.
Lohn I, 245. II, 373. 460. 476.
Lucifer II, 352.
Lukas evang. II, 270.
Luthers Eltern I, 5. 9. 12.
Lyra, Nikol. v. I, 70. 92.

Macht Gottes s. Allmacht.
Makkab. Buch, erstes II, 267; zweites I, 275. II, 268.
Manichäismus II, 314.
Marbach, Joh. II, 544.
Marburger Gespräch II, 99. 187 ff.
Maria, Mutter des Herrn I, 7. 24. 169. 315. II, 23 ff. 149. 375. 386.
Markus Ev., Matthäus Evang. II, 270.
Melanchthon I, 58. II, 3. 216 ff. (Abendmahlslehre); s. Loci I, 382. II, 35. 221. 256.
Mensch I, 114. 121 f. II, 344. 387.
Menschwerdung Christi ohne Sündenfall? II, 387 ff.
Meritum, mereri I, 75. 138. 196. 215. 284. II, 372. vgl. Verdienst.
Messe, deutsche L.s Schrift 1526 II, 549. 555. 560.

Meßopfer I, 94. 172. 307 f. 345 ff. II, 16. 511 f. vgl. 518.
Miltitz I, 248.
Minoriten, Jüterbocker I, 251.
Mönchsgelübde, Mönchthum I, 23 ff. 332. 353. 376. II, 6 f.
Mönchstaufe I, 30.
Monarchie, in d. Kirche I, 262. 317. 374.; im Staat I, 317. 488.
Moses II, 259. 278.; vgl. Gesetz, mos.; Bücher M. II, 259 f.; Pred. über 1 Mos. II, 81.; lat. Comm. zu 1 Mos. II, 236.; Pred. über 2 Mos. II, 53.
Münzer II, 68 ff.
Mutianus Rufus I, 16. 18.
Mystik I, 93. 105. 107 ff. 125 ff. 139 ff. 151 f. II, 70 ff. 287. 383 f. 435.

Natin, Joh., über Luther I, 34. 36.
Naturalia integra II, 368. 373.
Natursünde II, 366. 369.
Necessaria esse omnia I, 382. II, 37 ff. 316. 320.
Necessitas consequentis, consequentiae II, 39.
Nehemia II, 266.
Nicänisches Bekenntniß II, 293.
Nothbischöfe II, 558.
Nothwehr II, 490.
Novatianer II, 473.

Oberländer evang. Städte, Prediger II, 190 f.
Obicem ponere, b. Sakramentsempfang I, 208. 226. 349.
Obrigkeit, weltl. I, 156. 266. 325 ff. 339. II, 137. 485 ff. 554 ff.
Oekolampad II, 137 ff. 210.
Oelung, letzte I, 261. 359. II, 533.
Offenbarung, göttliche II, 243. 246 ff. 302. 314.
Offenbarung Johannis s. Apokal.
Okkam I, 28.
Ὁμοούσιος II, 292.
Opera supererogat. I, 231.
Opfer I, 307 f. II, 518. vgl. Meßopfer.
Opus Dei propr., alien s. Gott.
Orden, rechte heilige II, 481.
Ordination, Ordo I, 316. 327. 358. II, 539.
Ordnung im kirchl. Leben II, 75. 87. 124 ff. II, 540. 546 f.
Origenes I, 253. 385. II, 116. 571.

Panormitanus I, 240. 273.
Papst, Papstthum I, 96. 173. 191 ff. 236. 239. 243. 249 ff. 318 ff. 336. 341. 374. 550. 566 f.
Paradies s. Urzustand; jenseitiges II, 570.
Paulinische Briefe I, 47. II, 269.
Petri Briefe II, 270 f.
Petrus s. Verhältn. zum Papstthum I, 96. 252 ff. 374.
Philosophie (philos., theolog. Wahrheit) II, 290 f.
Pickarden I, 170. vgl. böhm. Brüder.
Poenae I, 196. 204. s. Strafen.
Pollich, Martin I, 46.
Potestas Dei ordinata, mediata II, 348.; Potestas ecclesiast. s. Kirchengewalt.
Praeceptorium Luthers I, 64 f.
Prädestination I, 33. 165 f. 286 ff. II, 32 ff. 311. 316 ff.
Praedicatio identica II, 181 f.
Prag, L. an den Rath II, 126.
Prediger Salom. II, 264.
Predigtamt s. Amt.
Presbyter I, 260. II, 542.
Presbyterialordnung, hessische II, 562.
Prierias, Sylv. I, 211.
Priester, Priesterthum, christl. I, 96 173. 254. 263. 308. 316. 326. 358. 367. 377 f. II, 126. 538 f. 542.
Prinzip der luther. Lehre II, 237 ff.; formales 243.
Privatabsolution, Privatbeichte s. Absol., Beichte.
Privatcommunion II, 519.
Privatmesse I, 309. II, 16 f.
Proles, Andr. I, 10.
Propheten des A. Test. II, 260 ff.
Prophetisches Amt Christi II, 432. 434.

Protevangelium II, 304. 377 f.
Proverbien s. Sprichwörter.
Psalmen II, 263; erste Psalmerklärung Ls. I, 64 ff. 69 ff.

Rathschlüsse Gottes unwandelbar II, 305 vgl. Prädest.
Ratio s. Intellectus, Vernunft.
Reatus II, 408.
Rechenberg, Hans v., Brief an ihn II, 34.
Recht, göttl., s. Jus div.; weltl. I, 338, II, 79. 85; natürl. II, 489.
Rechte (Hand) Gottes II, 153 ff 177.
Rechtfertigung durch Glauben I, 39. 71. 73 f. 126 bis 153. 205 ff. 217 ff. 245 f. 284 f. 364 ff. II, 55. 240. 444 bis 460.
Regiment, kirchl. geistl. I, 264. II, 481. 542. vgl. Kirchengewalt; weltl. s. Obrigkeit.
Reich Christi II, 380. 433. 550. 566. 571.
Reiche, d. vier Weltr. I, 374. II, 566.
Resignation I, 111. 130 ff. II, 77.
Reuchlin I, 59. 92. 178.
Reue s. Buße; Verhältniß z. Sündenvergebung I, 191. 201. 207. 224. 354. II, 441. 521.
Rhegius, Urb. II, 25.
Richter, Buch d. R. II, 266.
Römerbrief II, 269; Vorl. von L. I, 64 f. 97.
Römische Kirche s. Kirche, Papstthum; röm. Reich I, 336 f. II, 566.
Romreise Ls. I, 59 ff.

Sabbath I, 112. II, 80. 82 f. 361. vgl. Sonntag; ewiger Sabb. II, 574.
Sakrament, weiterer Begriff I, 244. 356. 529 f. 545; Sakramente im gewöhnl. engern Sinn I, 163. 300 f. 306. 310. 349 f. 356. II, 97. 184. 324. 361. 378. 503 ff. 535; Zahl der neutest. Sakr. I, 226. 310. 356. 529 f. 533; Bedingung ihrer Wirksamkeit I, 208. 225 f. II, 505 f.; S. das A. Test. I, 226 (vgl. 208). 349. 378; Christus uns zum sacram. u. exemplum I, 143. 231. 244. 300. 383 ff.
Salomonische Schriften II, 264 f.
Satisfactionen s. Genugthuung.
Satzung s. Gesetze, kirchl.
Schatz der Kirche I, 193. 230. 281.
Scheol II, 428. 570.
Scheurl, Christ. I, 57.
Schleicher, L. „von den Schl. u. Winkelpred." II, 132; 541.
Schlüssel, Schlüsselgewalt I, 97. 193. 195. 220 f. 252 ff. 261. 263. 350 Anm. II, 126. 379. 520 ff. 537 ff.
Schmalkalder Artkl. II, 31. 208. 211. 293. 550 (über d. Papstthum).
Schöpfung II, 242 f. 341 ff.
Scholastik I, 28 f. 93. 106. 243. 335. 372.
Schrift heil. I. 37 f. 46. 98. 176. 200. 204. 238. 273. 275 ff. II, 56 ff. 243. 248. 251 ff.; Klarheit ders. II, 58 f. 288 ff.
Schriftauslegung (vgl. Schriftsinn) I, 98 f. 275. 279 f. 383 ff. II, 283 ff.
Schriftsinn, einfacher, mehrfacher I, 70. 83. 161 f. 384 f. II, 116. 284 f.
Schurff, Hiron. I, 57.
Schutzengel II, 345 f.
Schwabacher Artkl. II, 99. 189.
Schwarmgeister I, 386. II, 3. 63. 65 ff. 148. 153.
Schweizer, ihre Corresp. mit L. 1536 f. II, 206 ff.; L. gegen sie 214 ff.
Schwenkfeld II, 139 218. 386.
Schwert, zwei Schwerter Petri I, 243; weltl. Schw. s. Obrigkeit.
Seelengrab II, 428. 570.
Seelenschlaf II, 28. 568 f.
Selbstentäußerung Christi s. Erniedrigung.
Seligkeit II, 461. 572 ff.
Seniores in eccl. II, 562.
Sensus communis II, 12. vgl. Vernunft.
Seraphim II, 346.

Sickingen, Franz v. I, 324. II, 21.
Significat („ist" = „sign.") II, 168.
Sirach II, 267.
Sittl. Leben d. Christen I, 95. 153 ff. II, 463 f. 476 ff.
Sollen II, 491. 502.
Sonntag (vgl. Sabbath) I, 175. 313. II, 82 f. 547.
Spalatin I, 16. 21.
Speratus, Paul II, 101.
Sprichwörter Salom. u. Sprichwört. übhpt. II, 264 f.
Staat (politia) II, 485 ff. Verhältniß z. Kirche 487 f. 554 ff.
Stände, christliche II, 481 ff.
Staupitz I, 39 ff. 212.
Strafen, kirchl., göttl. I, 191. 202. 204. 214 ff.
Strafleiden Christi I, 79. II, 408 ff. s. Christi Werk.
Straßburger, Brief an sie II, 104. 140.
Sünde I, 72. 116 ff. II, 357. 363 f. Erbs., Naturs. s. o.; wirkl., aktuelle Sünden II, 366.; S. nach der Wiedergeburt I, 148. 246. 283. II, 462 f. 471 f.; tägliche, läßl., Unwissenheitss. II, 472 f. Tods. II, 471. 473 f. S. wider d. heil. Geist II, 474.; lose, erdichtete S. I, 32. 45. II, 475. „Pecca fortiter" II, 475. vgl. 356. 479.
Sündenfall II, 44. (vgl I, 244.) 362 f.
Sündenvergebung s. Rechtfert., Absol.; Sündenverg. und ihre innere Versicherung I, 137. 150 f. 219. II, 468; Sündenver. als erworbene und als auszutheilende II, 116 f.
Superintendenten II, 128. 550.
Symbolum apostol., nicaen., athanas. s. apost. nicän. u. s. w.
Synekdoche II, 120 f. 183. 219. 513. 553.
Syngramma d. schwäb. Prediger II, 140 ff. 213.
Synoden II, 544.
Synteresis I, 120. 123. II, 371.
Taufe I, 30. 163. 310 f. 347 ff. II, 69. 97 ff. 184. 481. 507 ff. 536.
Tauler I, 93. 108. 112 f. 120. 125 f. 153. 212. II, 287.
Te Deum laudamus II, 293.
Tertulliani II, 566.
Testament, altes und neues I, 85 ff. II, 258.; neues T. II, 268.; Offenbarung und Heil schon im A. T. II, 376 f. vgl. Sakr. Alttest.
Testimonium Spir. S. II, 255. s. Geist heil.
Tetrapolitana confessio II, 190. 209.
Tetzel I, 184. 188 ff. 211.
Teufel II, 313 f. 351 ff. 415. 479.
Textualis I, 48. II, 286.
Theologie, theologistria I, 29.; wahre Theol. I, 37. 107. 109. 335. II, 268.
Thesen, die 95 I, 190 ff.
Tischreden Luthers II, 236 f.
Tobias II, 267.
Tod II, 375.; Zustand nachher: s. Fegfeuer, Fürbitte, letzte Dinge.
Todsünde s. Sünde.
Tradition, traditiones (vgl. Autorit., Gesetze kirchl.) II, 56 ff. 250 f. 547.
Traducianismus II, 365.
Transsubstantiation I, 297. 305. 335. 342 ff. II, 20. 513.
Trauung, kirchl. II, 484. vgl. 539.
Trinität I, 99 ff. II, 331 ff.
Tropus (beim Abendm.) II, 168 ff.
Truttvetter I, 13.
Türke II, 566.
Tugenden II, 458. 480.; T. d. natürl. Menschen s. Heiden, Just. civ.

Ubiquität Christi, seines Leibes II, 118 f. 146. 149. 153 ff. 172 ff. 394. 400. 512 f.
Unigenitus, Bulle I, 233. 240.
Unio mystica s. Gemeinschaft.
Unrechtleiden I, 155. II, 490.
Unwürdige Empfänger d. Abendmahls II, 115. 188. 192 ff. 208 226.
Urtheil über Glaubenssätze frei nach

d. h. Schrift I, 242. 273. 276 f. 329. 360. 384. II, 61. 285.
Urzustand d. Menschen I, 244. II, 356 ff.

Vaterunser, Auslegung v. J. 1517 I, 68.
Venetianer, Brief an sie II, 214. 216. 225 f.
Verdammlichkeit d. Sünde II, 374 f.
Verdammniß II, 569. 571.
Verdienst I, 75. 128. 246. II, 460. vgl. Meritum.
Verdienste Christi I, 143. 230 f. 281. II, 425.
Vergottet werden I, 104. 140. II, 383. 461.
Vernunft I, 100. 239. 242. 386 f. II, 12. 63. 116. 171. 226. 244 f. 247. 287 ff. 487.
Versehung II, 317. s. Prädest.
Versöhnung II, 306 f. 332. 418 ff.
Visitatoren, kirchl. II, 128. 550.
Visitatorenunterricht, sächs. II, 185. 558 f.
Voluntas beneplac., signi II, 316 f.
Vorbild Christi (vgl. Sakr., Christus sacram. u. exempl.) I, 368. II, 72. 74. 426. 479.
Vorhersehen. Vorherwissen Gottes II, 37 ff. 317 ff. 327. vgl. Prädest.

Waldenser II, 224. s. böhm. Brüder.
Wallfahrten I, 171. 333.
Wankelschlüssel II, 521.
Wartburgaufenthalt Luthers II, 1 ff.
Weisheit, Buch der II, 267.
Weissagung unter Christen II, 134. 251.; W. im A. Test. s. Propheten.
Welt I, 115. 341.
Welterhaltung, Regierung II, 346 ff.
Weltliches und Geistliches s. Geistl.
Weltgericht II, 571 f.
Werke der Christen I, 74. 154. 171. 246. 314. 368 f. 458 ff. 463.
Wesel, Joh. v. I, 13. 195.
Widerstand gegen die Obrigkeit II, 485 f. 488 f.
Wickleff II, 181.
Wiederbringung II, 572. Wied. Aller II, 571.
Wiedergeburt II, 447 f. vgl. Taufe.
Wiederkunft Christi II, 571 f.
Wiedertaufe s. Kindert.; Sendschreiben v. d. Wiedert. II, 95
Wiedertäufer s. Anabaptisten.
Wille Gottes, unbedingter I, 77. II, 32 ff. 48. 53. 299. 315 ff. s. Prädest.
Wille, menschlicher (eigener W. Willens-Freiheit u. s. w.) I, 117 ff. 244. 283. 380 ff. II, 32 ff 304. 362. 372 f. 442.
Winkelmessen, s. Privatmessen.
Winkelprediger II, 132 ff. 559.
Wittenberg, Universität I, 54 ff.
Wittenberger Gespräch und Concordie 1536 II, 100. 200 ff.
Wittenberger Reformation 1544 II, 221 f. 562.
Wormser Erklärung Luthers I, 387.
Wort Gottes (vgl. Schrift, Gesetz, Evang., Test., Buchstabe, Geist) I, 100. 104. 156. 165 f. 247. 364 f. II, 87 f. 248 f. 252. 493 ff. 503. 507. 535.; mündl. W. I, 379. II, 495 f. (vgl. 46.)
Wort, Christus als W. s. Logos.
Wunder II, 249. 349.; teuflische I, 333. II, 24. 354.

Zauberei II, 354.
Zeichen s. Wunder, Sakramente; unsichtbare Z. II, 186.
Zeremonien (vgl. Gesetze, kirchl., traditiones) I, 313. II, 57. 81. 533 f. 546 ff.
Zeugniß des h. Geist s. Geist.
Zeugung, übernatürl. Christi II, 149. 160. 386.; ewige Z. d. Sohns II, 337.
Zinskauf I, 338. II, 85.
Zorn Gottes I, 77. II, 306. 312 f. 408. 411. 466.
Zungenreden in d. Gemeinde. II, 134.; Reden d. Theol. in neuen Z II, 261. 333.
Zwickauer Schwärmer II, 3. 68.
Zwingli II, 65 f. 99. 137 ff. 210. 213 f. 219 f. 374.

Digitized by Google

Inhalts-Uebersicht von Band 2.

Drittes Buch. Hauptmomente weiteren Fortschritts in Luthers Lehre seit dem Aufenthalt auf der Wartburg: wie gegenüber vom Katholizismus, so namentlich gegenüber von Richtungen, welche auf dem Boden der Reformation selbst sich erhoben haben 1

Erstes Hauptstück. Noch weitere Entfaltung des Gegensatzes gegen die römisch-katholische Lehre . . . 4

Cölibat. Mönchsgelübde 5
Messe. Kelch. Transsubstantiation 16
Privatbeichte. Fasten. Bilder 21
Heiligendienst. Fegfeuer 23
Freier Wille. Prädestination 32
Die heilige Schrift und die Traditionen u. s. w. 56

Zweites Hauptstück. Der Gegensatz gegen den falsch-evangelischen Geist 65

1. Abschnitt. Lehren und Forderungen, gegen welche Luther noch vor dem Streit mit Zwingli seinen Widerspruch ausführt.

I. Der Inhalt und innere Zusammenhang derselben 67
II. Die Lehrausführung, welche Luther entgegenstellt.
1. Die Grundlehre vom Heil 74
2. Luther einerseits gegen die falsche Aeußerlichkeit, andererseits für die von Gott gestifteten äußeren Gnadenmittel und die äußere Ordnung.
A. Gegen die falsche Aeußerlichkeit und Gesetzlichkeit . . 77
B. Luther für die Objektivität der wahren Gnadenmittel und für die kirchliche Ordnung 85
a. Die Gnadenmittel im Allgemeinen, vornehmlich das Wort 87
b. Die Kindertaufe und die Taufe überhaupt . 88
c. Das Abendmahl.
aa. Luther gegen die Verleugnung der Gegenwart des Leibes und Blutes schon vor dem Hervortreten der Carlstadt'schen Theorie 100
bb. Die Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahl gegen Carlstadt . . . 112
d. Luther für die kirchliche Ordnung, besonders die ordentliche Berufung zum Dienst am Wort, gegen Carlstadt und die andern Schwärmer 124

2. Abschnitt. Luther gegen die Abendmahlslehre von Zwingli und Oekolampad 137
1. Luthers erste Kundgebungen gegen Jene (schwäb. Syngramma) 139

Digitized by Google

2. Luther in seinen Streitschriften bis zu den conciliatorischen Verhandlungen mit Bucer 147
Der „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister" 148
„Daß diese Worte Christi, das ist mein Leib u. s. w. noch feststehen, wider die Schwarmgeister" 153
Das große Bekenntniß vom Abendmahl 1528 167
Luther in Marburg; die Schwabacher Artikel 186
3 Die Verhandlungen mit Bucer; die Wittenberger Concordie; Luthers neues Losbrechen gegen die Zwinglianer 189

Viertes Buch. Luthers Lehre im systematischen Zusammenhang.

Vorbemerkungen über Charakter, Inhalt und Gliederung im Allgemeinen 230

Erstes Hauptstück. Die Quelle der religiösen Wahrheit; die heilige Schrift 246
Offenbarung im Allgemeinen, Schriftoffenbarung, Tradition . . 246
Grund des Glaubens an die Schrift, inneres Zeugniß 252
Die einzelnen Bestandtheile der heil. Schrift 258
Das Inspirirtsein der heil. Schriftsteller 276
Auslegung und Verständniß des Schriftwortes 282
Schriftstudium; Mystik; Verhältniß zur Vernunft; Entfaltung und Formulirung der Schriftlehre in der Kirche 286
Fundamentalartikel 294

Zweites Hauptstück. Die Lehre von Gott 297
Gottes Wesen und Eigenschaften; der geoffenbarte und der verborgene Gott, der absolute Rathschluß Gottes 298
Gott als der Dreieinige 331

Drittes Hauptstück. Gott und die Kreaturen im Allgemeinen; Weltschöpfung, Erhaltung, Regierung (Engel; Wunder; — Teufel) 341

Viertes Hauptstück. Der Urzustand und der Stand des natürlichen Menschen nach dem Fall 356

Uebergang zu den folgenden, vom Heil in Christo handelnden Hauptstücken: Verhältniß zwischen der Alttestamentlichen und Neutestamentlichen Offenbarung dieses Heiles 376

Fünftes Hauptstück. Die Lehre von Christus, seiner Person und seinem Werk 381
Die Person Christi, des Gottessohnes und Menschensohnes . . . 385
Das Werk Christi 402

Sechstes Hauptstück. Die Aneignung des Heiles im Glauben und das neue Leben des gläubigen Subjektes.
Das Wesen des rechtfertigenden Glaubens; sein Verhältniß zur Buße 434

Die Rechtfertigung durch diesen Glauben 444
Das Leben und Verhalten im Stande der Gnade (Beseligung, Anfechtungen, Heilsgewißheit: — Sünde; — das positive sittliche Leben im Allgemeinen mit Bezug auf die verschiedenen Stände, Ehe, Staat) 461

Siebentes Hauptstück. Die Gnadenmittel 491
1. Das Wort (Evangelium und Gesetz) 493
2. Die beiden Sakramente 503
Die Taufe 507
Das Abendmahl 511
3. Absolution; Privatbeichte; Bann 520

Achtes Hauptstück. Die Kirche 534

Neuntes Hauptstück. Die letzten Dinge 564

Sachregister 576

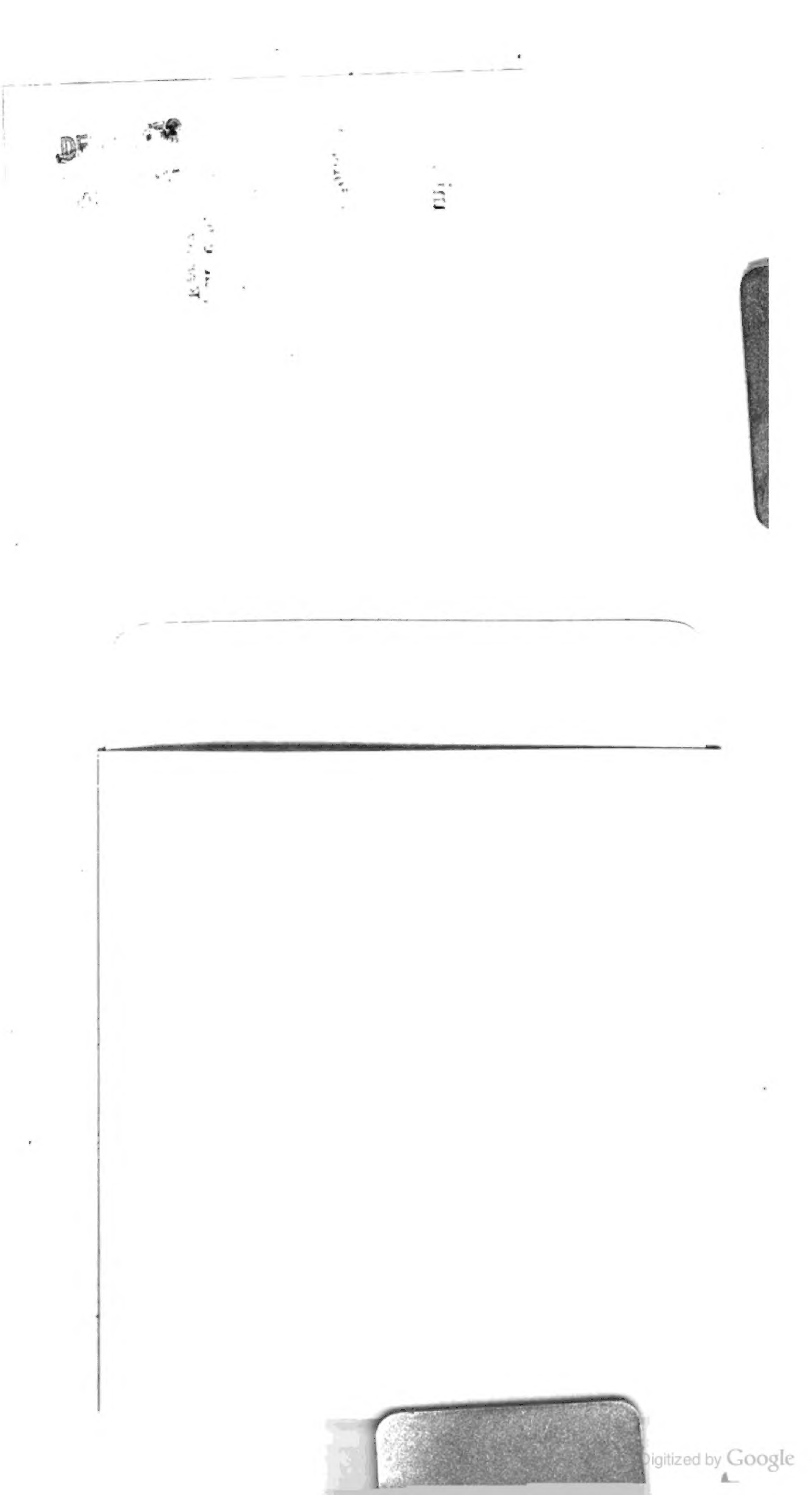
Druckfehler.

Band 1, S. 265. Z. 9 v. o. statt „welche in Christi Namen" lies: „welche makellos, sondern auch schon diejenigen, welche in Chr. Namen" u. s. w.
S. 282. Z. 5 v. o. statt „qua" lies „quae".
Band 2, S. 35. Z. 5 v. u. statt 136 lies 382.
S. 460. Z. 11 v. u. statt 104 f. lies 373 f.

Digitized by Google

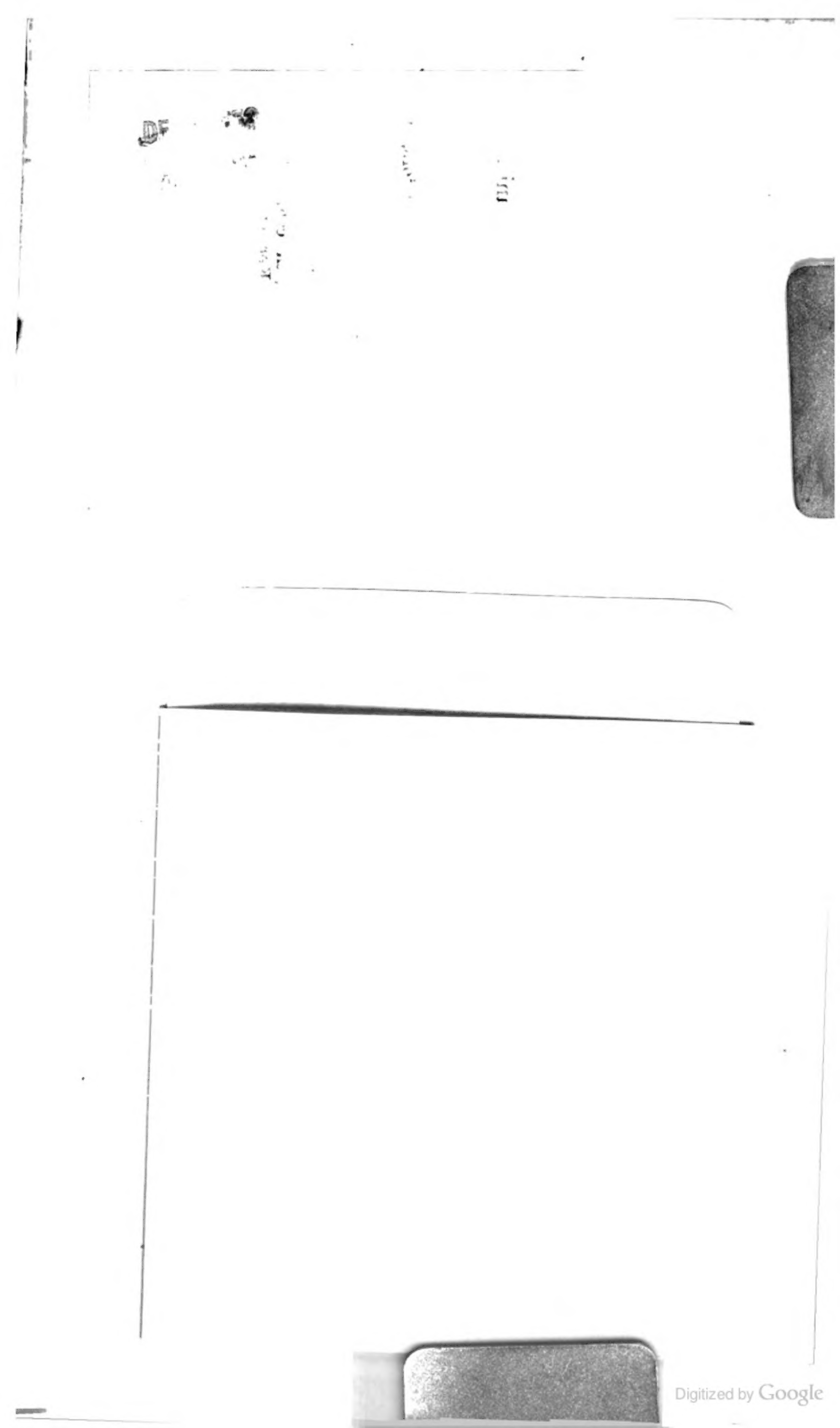
Digitized by Google

MAY 18 '84


Digitized by Google

MAY 18 '64

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google